UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 05512304 6

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/glisesspar00duch

C.h.H. 7.4

AUTONOMIES ECCLÉSIASTIQUES

J. 25-64.

ÉGLISES SÉPARÉES

PAR

L. DUCHESNE

MEMBRE DE L'INSTITUT

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

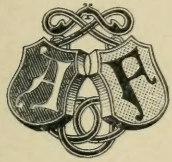
ALBERT FONTEMOING, ÉDITEUR

LIBRAIRE DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME

DU COLLÈGE DE FRANCE ET DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

4, Rue Le Goff, 4

1905



EX LIBRIS
ST. BASIL'S SCHOLASTICATE
TRANSFERRED
No. 186 3/25/31

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

SEP 1 1 1957

TABLE

PRÉFACE. V

CH. I. — Les origines de l'Eglise anglicane. 1

Origines romaines, p. 1 ; — irlandaises, p. 6 ; — bretonnes, p. 11 ; — gallicanes, p. 14.

CH. II. — Les schismes orientaux. 10

Les Eglises nationales à l'orient de l'empire romain, p. 10 ; — Les schismes monophysites, p. 31.

CH. III. — L'encyclique du patriarche Anthime. . . 59

Le ton et l'occasion, p. 61 ; — L'Église des sept conciles œcuméniques, p. 66 ; — Le *Filioque*, p. 75 ; — Les objections rituelles, p. 88 ; — Le Purgatoire et l'Immaculée-conception, p. 103.

CH. IV. — L'Eglise romaine avant Constantin. . . . 113

Le témoignage de saint Irénée, p. 118 ; — Les faits, p. 121 ; — Conclusion, p. 155.

CH. V. — L'Église grecque et le schisme grec. . . . 163

L'expression de l'unité chrétienne aux temps byzantins, p. 165 ; — L'épiscopat de cour, p. 170 ; — Les rapports

avec Rome au temps du pape Damase, p. 176 ; — La primatie de Constantinople, p. 188 ; — Tendances pacifiques, p. 196 ; — Du concile *in Trullo* à la querelle de Photius, p. 208 ; — Les rapports au xᵉ siècle, p. 218.

CH. VI. — L'Illyricum ecclésiastique. 229

L'état des choses au temps de saint Grégoire, p. 229 ; — au temps de Justinien, p. 237 ; — Authenticité des privilèges de l'église de Thessalonique, p. 239 ; — Le schisme d'Acace et les vicissitudes du vicariat, p. 260. — Note sur une objection de M. Mommsen, p. 275.

CH. VII. — Les missions chrétiennes au sud de l'empire romain. 281

Le Sahara, p. 283 ; — La Nubie, p. 287 ; — Axoum et Himyar, p. 300 ; — Les Arabes, p. 336.

TOULOUSE. — IMP. A. CHAUVIN ET FILS, RUE DES SALENQUES, 28.

PRÉFACE

Diverses circonstances m'ont conduit, ces derniers temps, à m'occuper des églises actuellement séparées de la communion romaine. Quelques-unes de mes études ont été présentées d'abord au grand public [1], à propos d'événements qui ramenaient son attention sur ces vieux problèmes. D'autres, de forme plus austère, avaient été écrites pour des lecteurs spéciaux [2]. Je les réunis ici les unes et les autres, considérant qu'elles peuvent toutes avoir quelque intérêt en un mo-

1. Les chapitres I-V ont paru dans la *Quinzaine*, en 1895 et 1896.

2. Le chapitre VI a paru en 1892 dans la *Byzantinische Zeitschrift* de Munich; le chapitre VII dans les *Mélanges de l'Ecole de Rome*, t. XVI (1896).

ment où le Saint-Siège, fidèle à ses traditions antiques, rappelle au monde chrétien que le schisme est toujours un malheur, l'unité toujours un devoir.

Nul ne cherchera dans ce petit livre la réponse aux multiples questions que soulèvent les nobles tentatives de Sa Sainteté Léon XIII. Mais on pourra y trouver quelque lumière sur les causes de certaines séparations, sur l'origine et les titres de certaines autonomies ecclésiastiques.

Autonomie et séparation ne sont pas synonymes. Bien que le culte du particularisme ait parfois grandement nui à la conservation de l'unité chrétienne, on aurait tort de croire que cette unité est incompatible avec de légitimes diversités, exclusive de toute vie locale organisée. La centralisation ecclésiastique, on ne saurait le dire trop haut, n'est pas un idéal, mais un moyen. Sous l'empire de certaines nécessités, l'Eglise romaine, centre unique de l'unité chrétienne, s'est vue obligée de resserrer et de fortifier les liens entre elles et les églises confiées à son uni-

verselle sollicitude. Mais en d'autres moments elle s'est très bien arrangée, son histoire le prouve abondamment, d'un autre système de relations. Si, dans ce volume, je n'ai parlé que des autonomies qui dégénèrent en schismes, il me sera possible d'étudier à leur tour les autonomies qui réussirent à vivre sans dommage pour l'unité de l'Eglise.

Je parle au passé, parce que c'est dans le passé qu'opèrent mes instruments de recherche et aussi parce que, dans l'Eglise, aucune préoccupation de l'avenir ne peut se désintéresser de la tradition. Mais je ne suis pas assez antiquaire pour croire que l'avenir du christianisme consiste dans la restauration de tel ou tel ancien état des choses, quels que soient les noms qui le recommandent; pas plus que je ne suis assez conservateur pour trouver que tout ce qui est doit indéfiniment continuer d'être. Saint Pierre n'a pas l'idée de jeter l'ancre, ni de ramener sa barque dans le sillage effacé qu'elle traçait autrefois sur les flots. *Duc in altum!* C'est au large qu'il va, fidèle au commandement

du Christ. Ni la terreur des espaces nouveaux ne l'arrêteront, ni les protestations de l'archéologie ne le ramèneront au rivage.

AUTONOMIES

ECCLÉSIASTIQUES

I

LES ORIGINES DE L'ÉGLISE ANGLICANE

I

L'Angleterre est, de tous les pays du monde, celui où les origines ecclésiastiques se rattachent le plus évidemment au siège apostolique romain. Une obscurité profonde enveloppe les temps primitifs des églises d'Afrique, d'Espagne, de Gaule. Dans une lettre célèbre, le pape Innocent Ier déclare que ces contrées ont reçu de Rome leurs premiers pasteurs, ou que, tout au moins, il est

impossible de prouver le contraire. Aucun fait constaté ne dément cette grave assertion; toutes les vraisemblances historiques la favorisent. Cependant les détails nous échappent. Abstraction faite de légendes inadmissibles, nous n'avons aucun document sur la première évangélisation de ces pays. Au contraire, l'histoire de la fondation des églises anglaises nous est connue, d'abord par le livre du vénérable Bède, auteur indigène, consciencieux, savant plus que pas un de ses contemporains, et qui écrivait un siècle seulement après les premières missions; ensuite, par des lettres originales du pape saint Grégoire et de ses successeurs. A peine pourrait-on désirer plus de lumière.

L'évangélisation de la Germanie est, elle aussi, clairement connue. Comme celle de l'Angleterre, elle procède, dans une large mesure, de la sollicitude pontificale. Il y a cependant une différence. En Germanie, l'initiative est anglo-saxonne et non romaine. Les papes interviennent, sans doute, mais pour favoriser et diriger une œuvre entreprise par d'autres qu'eux-mêmes. Les Ewald, les Willibrord, les Boniface se sont mis d'eux-mé-

mes en mouvement. De bonne heure, il est vrai, les deux derniers sollicitèrent le patronage romain, qui leur fut accordé avec le plus grand empressement. Mais on ne pourrait pas donner aux papes Serge, Grégoire II, Grégoire III, Zacharie, le titre d'apôtres des Frisons ou des Germains, tandis que nul Anglais ne se refusera à considérer saint Grégoire le Grand comme l'apôtre de sa nation. C'est à ce grand pape que revient l'honneur d'avoir conçu le projet d'évangéliser les Anglo-Saxons et d'avoir mis ce projet à exécution, en envoyant au delà de la Manche des missionnaires choisis dans le cercle tout à fait intime des moines ses disciples. Quel est le chrétien d'Angleterre qui aborde sans émotion les avenues solitaires du *Clivus Scauri*, où fleurit encore le souvenir de l'illustre pape ? Dans cette basilique, dans ces jardins, dans ces oratoires, débris du monastère antique, il se sent au berceau de sa religion et presque de sa nation.

Ad Christum Anglos convertit pietate magistra
Adquirens fidei agmina gente nova.

C'est ainsi que la conversion de l'Angle-

terre était commémorée dans l'épitaphe de saint Grégoire : ce triomphe du « consul de Dieu, » personne ne l'a jamais contesté. Et ce qu'il avait commencé, ses successeurs le poursuivirent. Comme toutes les œuvres de ce genre, la mission anglaise rencontra bientôt des obstacles ; le personnel primitif vit ses rangs s'éclaircir. Il fallut envoyer d'autres missionnaires, d'autres chefs surtout, car de l'Irlande et de la France des ouvriers venaient à la vigne du Seigneur. C'est le pape Vitalien qui donna à l'église anglaise son organisateur définitif dans la personne de Théodore. C'est sous la conduite de ce grand évêque que se fondirent les divers éléments du personnel évangélisateur, que les cadres ecclésiastiques furent arrêtés, que le droit, l'instruction, l'administration religieuse prirent pour la première fois une assiette solide.

L'église anglaise est donc bien une colonie de l'église romaine. Cette relation se traduisait jusque dans la disposition matérielle des édifices et dans leurs vocables. Dans la ville métropolitaine, à Cantorbéry, l'église principale portait le nom du Sauveur, comme à Rome l'église de Latran ; non loin on ren-

contrait, comme à Rome, une église en l'honneur des Quatre-Couronnés ; hors les murs, une basilique sous le vocable des saints apôtres Pierre et Paul abritait les tombeaux des archevêques et des rois de Kent. Cantorbéry était une petite Rome ; l'église anglaise une fille de la grande église romaine, fille un peu tard venue, mais plus aimée peut-être, à coup sûr plus ressemblante que ses aînées, plus étroitement serrée sous l'aile maternelle.

Telle est, dans ces lignes générales, incontestables et incontestées, l'histoire des origines chrétiennes de l'Anglo-Saxonie. Tel est le point de départ du grand développement ecclésiastique qui aboutit, au XVIe siècle, à l'église sur laquelle s'exercèrent les expériences soi-disant réformatrices d'Henri VIII, d'Édouard VI et d'Élisabeth. Cette église, séparée alors de l'unité catholique romaine, a maintenu son établissement et son fonctionnement comme église nationale anglaise. Elle peut croire que les changements opérés au XVIe siècle dans le sens protestant l'ont rapprochée du christianisme primitif ; mais elle ne peut faire que ses origines ne soient celles que l'on connait, et que son attitude

actuelle à l'égard de l'église romaine ne soit particulièrement inexplicable. On concevrait, à la rigueur, que des chrétientés qui peuvent se réclamer de fondateurs apostoliques, comme saint Jean, saint Thomas, saint André, trouvassent dans cette circonstance un prétexte à particularisme, qu'elles fissent valoir leur antiquité, leur apostolicité ; mais en Angleterre, l'histoire est là, on n'est apostolique que si l'on est romain.

II

Je sais que des efforts ont été faits pour échapper à cette nécessité ; j'ai lu, avec beaucoup de fruit, de remarquables travaux sur le christianisme celtique, auquel des membres distingués du clergé anglican cherchent à rattacher l'établissement actuel. Ce qu'ils font pour éclairer l'histoire des anciens livres et des anciens usages bretons ou irlandais est assurément très méritoire ; mais il serait chimérique de croire qu'ils tireront jamais de telles études un argument sérieux pour le débat qui nous occupe. L'église anglaise a, il est vrai, succédé, dans la grande île bre-

tonne, à une église celtique. Mais cette succession est purement matérielle ; il n'y a aucun lien entre l'un des établissements et l'autre. L'église hongroise du XIe siècle est installée dans le même pays que l'église pannonienne du IVe et du Ve. Dira-t-on que les archevêques de Gran ou de Colocza sont les successeurs des Quirinus de Siscia, des Irénée, des Anemius de Sirmium ? Chercherat-on à conclure, en ce qui regarde les relations ecclésiastiques, de la situation du Ve siècle à celle du XIe ? Jamais. Entre l'ancien christianisme latin des provinces danubiennes et le christianisme inculqué vers l'an mil aux Hongrois nouveaux venus et païens, il y a identité de doctrine, mais discontinuité historique.

La situation n'est pas moins nette en Angleterre. L'église bretonne n'est pas la mère de l'église anglaise ; elle n'en est qu'une sœur plus ancienne, et encore une sœur ennemie. Tout le monde connaît la situation. Les Anglo-Saxons conquérants refoulèrent dans l'Ouest les populations chrétiennes qu'ils ne massacrèrent pas. A la place du christianisme romain, le paganisme germanique s'installa

dans le domaine occupé par les vainqueurs. Ni Gildas, ni Nennius, auteurs bretons, ni l'Anglais Bède, ne nous ont transmis quelque indice que ce soit de la persistance du christianisme dans les contrées envahies. Les documents sur la conversion des Anglo-Saxons ne parlent jamais que de païens et de missionnaires. Aucun évêque, aucun clerc, aucun fidèle n'apparaît dans ces récits pour maintenir même l'ombre d'une transmission, d'une continuité, si faible que ce soit. Il y a plus. L'église bretonne et ses chefs sont mentionnés, mais comme ayant formellement, solennellement refusé de s'associer à l'évangélisation des vainqueurs. Les Bretons semblent avoir craint de rencontrer au paradis leurs spoliateurs abhorrés. On se passa d'eux. Mais une fois que l'église anglaise eut été fondée par les missionnaires romains et les saints moines irlandais, le schisme le plus net, le plus dur, sépara cette chrétienté nouvelle de l'ancienne chrétienté bretonne. Cette situation est trop connue pour que j'aie besoin d'insister. Je ne veux relever qu'un fait. Saint Chad avait été ordonné évêque pour la Northumbrie, dans un moment où le siége archié-

piscopal était vacant et l'église anglo-saxonne fort désorganisée. Son ordination fut célébrée dans le Wessex, par un évêque anglo-saxon, Wini, assisté de deux évêques bretons. Dans la détresse où l'on se trouvait, Wini avait cru pouvoir recourir au clergé de la nation voisine. Il n'en fallut pas d'avantage. Le primat Théodore, une fois entré en fonctions, déclara nulle l'ordination de Chad; puis, comme il n'entendait pas se priver des services d'un homme aussi recommandable, il le réordonna pour l'église de Mercie et le siège de Lichfield.

En ces temps-là, déjà, on discutait les ordinations, avec des principes évidemment autres et plus sévères que ceux d'à présent. Quoi qu'il en soit de ce changement, la réordination de saint Chad donne la mesure des rapports entre l'église bretonne et l'église anglaise.

Mais, me dira-t-on, si ce n'est par les Bretons, au moins par les Irlandais, le christianisme anglo-saxon se relie à des origines celtiques. — Nul moins que moi n'est porté à diminuer l'importance du rôle que jouèrent, en Northumbrie et en d'autres royaumes an-

glo-saxons, les saints apôtres de Lindisfarne. Je m'incline avec un respect profond et presque patriotique devant les figures vénérables de saint Aidan, de saint Finan, de saint Colman, de saint Cuthbert ; je reconnais ce qu'ils ont fait pour l'évangélisation de l'Angleterre après la disparition de saint Augustin et de saint Paulin. Mais est-il possible de nier que leurs efforts aient été absorbés dans le mouvement général parti de Rome et de Kent ? Est-il admissible que l'église anglaise, constituée définitivement sous le gouvernement de Théodore, avec le personnel choisi ou accepté par lui, ait jamais vu en eux ses directeurs véritables ? Missionnaires zélés, ascètes illustres, prédicateurs d'exemple encore plus que de parole, ils ont été et resteront toujours vénérés par les chrétiens d'Angleterre. Mais ceux-ci ont eu, dès l'origine, cet esprit d'ordre qui distingue encore leur descendants ; entre l'enthousiasme irlandais et la discipline romaine, ils n'ont pas hésité longtemps. Dès 664, le rite scotique était abandonné en Northumbrie, trente ans seulement après l'arrivée des premiers apôtres scots. Cantorbéry, siège primatial, représente la colonie romaine

primitive. Les patrons de l'autre siège métropolitain, celui d'York, sont Paulin, le missionnaire venu de Rome, et Wilfrid, l'Anglais ultramontain, pour qui Théodore lui-même était un modéré.

III

On voit ce qu'il en est des liens entre le christianisme celtique et l'église anglaise. Veut-on aller plus loin? Admettons, pour un instant, que ces liens soient historiquement démontrés au lieu d'être, ce qu'ils sont, historiquement inadmissibles. Plaçons-nous en face de cette église bretonne, de laquelle dérive en fait, par saint Patrice, tout le christianisme irlandais. Que savons-nous de son histoire et, spécialement, de ses relations hiérarchiques?

Peu de chose. Écartons d'abord les trois premiers siècles chrétiens, pour lesquels l'histoire ne nous fournit aucun souvenir breton. Tout au plus pourrait-on reporter jusqu'à une persécution antérieure à celle de Dioclétien les martyrs dont parle Gildas, saint Alban de Verulam, saint Aaron et saint Julien de Caer-

leon. Au IVe siècle, trois ou quatre églises bretonnes furent représentées au concile d'Arles, en 314 ; les évêques bretons protestèrent, en 357, contre l'introduction d'un symbole arianisant ; plusieurs d'entre eux assistèrent, en 359, au concile de Rimini, où, s'ils faiblirent comme les autres, ils édifièrent beaucoup par leur pauvreté et leur indépendance de caractère. Au Ve siècle, alors que les autorités romaines avaient déjà quitté l'île, le pélagianisme, dont le principal auteur était un moine de leur pays, fait éclat chez eux et nécessite l'envoi d'une légation orthodoxe : saint Germain d'Auxerre, désigné par l'épiscopat des Gaules, mais délégué par le pape Célestin, débarque en Bretagne et ramène en deux missions successives, le clergé à l'orthodoxie. Palladius, diacre breton ou romain, est ordonné évêque par le pape Célestin et envoyé par lui pour diriger les Scots convertis. En 455, dans une année où le comput pascal offre des difficultés particulières, l'église bretonne change, à la demande du pape Léon, la date précédemment assignée.

Voilà tout, abstraction faite, bien entendu, des légendes, mêmes anciennes, mais dépour-

vues d'autorité. Où veut-on voir, dans cette série de faits, la trace d'une indépendance spéciale vis-à-vis du siège romain? Pour moi, je constate, dans cette pénurie de renseignements, plusieurs données fort claires sur les rapports entre l'église bretonne et le siège apostolique. Les évêques bretons ont signé, en 314, avec les autres évêques de l'empire de Constantin, la lettre synodale adressée au pape Silvestre, une lettre fort catégorique, où le pape apparaît non seulement comme le premier évêque d'Occident, mais comme le chef, le supérieur de tout l'épiscopat occidental. Au ve siècle, le pape s'inquiète de maintenir l'église bretonne dans l'orthodoxie et d'élargir ses frontières par les progrès de l'apostolat. Il prend pour l'un et l'autre effet. des mesures précises, déléguant et autorisant des personnes déterminées. Eu égard à l'usage de ces temps reculés et à la rareté des faits connus, que peut-on demander davantage? L'église bretonne était, à l'égard de Rome, dans la même situation que l'église gallicane, que l'église espagnole, en un mot que les autres églises d'Occident.

IV

On admet volontiers cette parité et, pour échapper à la suprématie romaine, on se réfugie dans la tradition gallicane. Il est d'ailleurs assez naturel que les relations de l'église bretonne aient été les mêmes que celles de l'église gallicane. A moins d'accepter les invraisemblables légendes sur l'évangélisation de la Bretagne par Joseph d'Arimathie, ou le souvenir, altéré sans doute mais plus autorisé, des rapports entre le pape Éleuthère et le roi Lucius, il faut admettre que le christianisme s'est propagé de proche en proche dans ces régions lointaines de l'Occident et qu'il a passé de Gaule en Bretagne. Ces conditions d'origine assimilent la situation hiérarchique de l'église bretonne à celle de l'église gallicane ; peut-être même subordonneraient-elles un peu la première à la seconde. Maintenant, que savons-nous des rapports entre l'église gallicane et l'église romaine? Pour les temps antérieurs à Constantin, l'église gallicane peut produire trois documents, pas un de plus. Deux viennent de Lyon, le troi-

sième d'Afrique, mais il suppose aussi des écritures lyonnaises. Le premier document, c'est l'ensemble des pièces relatives aux martyrs de 177, en partie émanées d'eux ; le second, c'est l'œuvre littéraire de saint Irénée ; le troisième, c'est une lettre (68e) de saint Cyprien, écrite à l'instigation de Faustin, évêque de Lyon.

« Rien n'est plus propre que ces pièces à montrer l'étroite union qui régnait entre Rome et les églises de Gaule, notamment celles de Lyon et d'Arles. Les martyrs de 177 sont en rapports épistolaires avec le pape Éleuthère ; ils lui écrivent à propos des prophéties montanistes, l'appelant leur père, *Pater Eleuthere*, et lui recommandant le porteur de la lettre, le prêtre Irénée, en termes qui supposent des relations antérieures et un certain crédit. Quant à saint Irénée lui-même, très mêlé aux affaires intérieures de l'église romaine, très au courant de son histoire, c'est peut-être de tous les Pères celui qui a prononcé les plus fortes paroles sur la nécessité de se tenir en union avec le siège apostolique[1]. Au milieu

1. Je dois renvoyer ici pour l'exposition du fameux

du IIIe siècle, la lettre de saint Cyprien nous le prouve, s'il se produisait un désordre grave dans l'église des Gaules, on avait soin d'en informer le pape ; on considérait que sa responsabilité était engagée ; on lui attribuait le droit et le devoir de pourvoir au remplacement d'un évêque dévoyé[1]. »

Ces faits sont très anciens ; les relations qu'ils supposent sont fort claires et n'apparaissent nullement comme ayant été introduites dans un sens contraire à celui qui résulterait des origines elles-mêmes. On peut donc admettre que, quels qu'aient été les éléments ethniques dont elles se composaient, les plus anciennes communautés chrétiennes, sur le sol de la Gaule, se considéraient comme filiales de l'église romaine. Ainsi, même admise sa parenté fort problématique avec l'église bretonne, l'église anglicane se retrou-

texte de saint Irénée sur la prééminence supérieure de l'église romaine, au mémoire présenté à l'Académie de Berlin par M. le professeur Ad. HARNACK, le 9 novembre 1893. M. Harnack n'est ni ultramontain, ni catholique ; il n'y a pas à craindre que son exégèse soit faussée par des préoccupations complaisantes.

1. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I, p. 87.

verait, de par ses plus lointaines origines, dans la même situation hiérarchique que celle qui se déduit si clairement des documents de sa fondation réelle, au temps et par les soins de saint Grégoire.

Cette situation est sûrement très différente de celle qui résulte, pour l'église de France, des rapports présents, ou de celle dans laquelle le schisme du XVIe siècle trouva l'église anglicane. Entre les deux extrémités de la chaîne, il y a ce qu'on peut appeler la centralisation ecclésiastique. Il serait trop long d'entrer ici dans l'histoire, même la plus sommaire, de cette centralisation. Contentons-nous de constater que tout son développement se rattache aisément aux origines, et que si, dans ses stades successifs, il offre de très grandes variations de forme et d'intensité, il s'inspire, en somme, des mêmes principes, tend vers le même but. Principes et but peuvent s'indiquer d'un mot : *Unum sint.* La centralisation est l'organisation de l'unité ; elle en est aussi la sauvegarde. On a pu lui reprocher quelquefois d'être trop étroite, trop méticuleuse. Comme toutes les institutions de ce monde, elle est sujette aux abus et aux

réformes. Si l'occasion se présente d'en faire la critique, on ne doit pas oublier les services essentiels qu'elle a rendus. On ne doit pas non plus lui subordonner les fins plus hautes qui sont sa raison d'être. L'unité est l'idéal de l'Église ; c'est son premier trait dans le symbole : *Credo unam..... ecclesiam.* Qu'on y arrive par une voie ou par une autre, l'essentiel est d'y arriver ; le devoir est de s'y maintenir.

II

LES SCHISMES ORIENTAUX

I

LES ÉGLISES NATIONALES A L'ORIENT DE L'EMPIRE ROMAIN.

Dans les études sur les origines chrétiennes on ne tient compte ordinairement que de l'empire romain. C'est à sa frontière orientale que le christianisme naquit ; c'est en se dirigeant vers l'ouest, en conquérant les provinces soumises aux maîtres de Rome que l'Évangile fournit le principal de sa carrière, en tout cas ce que les historiens en remarquent le plus. Cependant il y avait, en dehors de l'empire romain, des états importants, aux-

quels il confinait du côté de l'est : l'empire parthe d'abord, puis le royaume d'Arménie, enfin celui d'Éthiopie. Ce dernier, chose curieuse, subsiste encore, à peu près tel que le connaissaient les contemporains de Justinien. Il n'y a plus d'empereur romain ni de roi d'Arménie, si ce n'est dans certains blasons; le shah de Perse est toute autre chose que le roi des rois ; mais il y a toujours un négus, un roi chrétien d'Éthiopie, et peut-être durera-t-il encore quelques siècles, bien qu'il ait présentement (1895) à ses trousses une nation puissante et peu respectueuse des antiquités politiques.

Tous ces pays, un peu plus tôt, un peu plus tard, furent atteints par la prédication évangélique. Il s'y forma des chrétientés, qui se groupèrent en églises à peu près indépendantes de l'église byzantine pour les rapports ordinaires. En Arménie et en Éthiopie, ces églises arrivèrent de bonne heure à une situation officielle. Le souverain était chrétien : protecteur de la religion, il concourait au choix et à la direction de ses principaux représentants ; c'étaient les mêmes rapports que dans l'empire romain. En Perse il n'en fut

pas de même. Il y avait là une autre religion officielle, qui aurait sans doute fini par céder au christianisme, sans trop de secousses, la place d'où l'islamisme l'évinça violemment, mais qui demeura en fait, tant que dura la dynastie sassanide, la religion du roi et de l'État. Le christianisme n'était que toléré.

Mais entrons dans le détail et commençons par la Perse.

La limite entre l'empire romain et l'empire parthe ou perse coupait l'Euphrate dans une région à peu près déserte, où l'on ne rencontrait que des Arabes nomades ; plus au nord, du côté du Tigre, elle traversait un pays beaucoup plus habité et de langue syriaque. Édesse, au premier siècle, était encore la capitale d'un état autonome, quoique plus ou moins vassal de Rome ; au IIIe siècle, elle fut incorporée au territoire provincial. Du côté de Ninive, au contraire, on était déjà chez le souverain iranien. Entre Édesse et l'Assyrie, la forteresse de Nisibe changea de maîtres plusieurs fois. Elle appartint longtemps aux Romains ; en 363 ils la cédèrent aux Perses, qui, depuis lors, ne s'en dessai-

sirent plus. A l'ouest de la frontière, tout comme à l'est, on parlait la même langue. Cela facilita les relations religieuses. Édesse, gagnée de bonne heure au christianisme, envoya des missionnaires dans le royaume voisin. Peu à peu ils convertirent tout ce qu'il y avait de païens le long du Tigre, sur le revers méridional du plateau d'Arménie, enfin dans les fertiles plaines de la Chaldée et de la Susiane. Les rois parthes ne semblent pas avoir mis la moindre entrave à cette propagande ; leurs successeurs perses (depuis 226), plus sévères dans leur attachement au mazdéïsme, laissèrent pourtant les chrétiens se multiplier et s'organiser. Mais, vers l'année 340, la guerre ayant éclaté entre les Perses et l'empire romain devenu chrétien, les fidèles des provinces araméennes, c'est-à-dire des provinces frontières, celles que traversaient les routes d'invasion, furent soupçonnés de connivence avec l'ennemi. La persécution éclata ; elle fut extrêmement longue et cruelle. Le roi de Perse était alors le célèbre Sapor II. Vers le milieu du siècle suivant, on eut encore quelques durs moments à passer, puis les relations devinrent supportables. Il

était, il est vrai, défendu de convertir des mazdéïstes, des fidèles de la religion officielle. Mais tant qu'on ne s'adressait qu'aux païens et aux juifs, il n'y avait pas grand'chose à craindre.

Dans ces conditions, l'église perse s'organisa. Dès le commencement du IVe siècle elle était gouvernée par un épiscopat nombreux ; un peu plus tard on voit cet épiscopat réparti en provinces ecclésiastiques, avec des métropolitains, tout comme dans l'empire. Le chef suprême était l'évêque de la résidence royale en pays araméen, la double ville de Séleucie-Ctésiphon. On lui donnait le titre grec de *catholicos*, qui signifie « chargé de tout. »

Les pays syriaques, Assyrie et Chaldée, avec les annexes montagneuses du Kurdistan, étaient chrétiens entièrement ou peu s'en faut. Les fidèles étaient moins nombreux dans les provinces orientales, en Médie, dans le Khorassan, dans la Perse proprement dite. Cependant il y avait des évêchés dans tous ces pays, jusqu'aux déserts du Turkestan et à l'oasis de Merv ; la métropole de Perse avait des suffragants sur les deux rives du golfe Persique ; elle en avait même plus loin, jus-

qu'à l'île de Socotora, à Ceylan et à la côte de Malabar. Ces extensions indiennes étaient évidemment des missions plutôt que des chrétientés compactes ; on en peut dire autant de certains établissements beaucoup plus lointains, qui s'échelonnaient à travers la Tartarie jusqu'au cœur de la Chine.

Ce n'était donc pas un médiocre domaine que celui du catholicos de Séleucie. Par l'étendue de sa juridiction, ce haut dignitaire ecclésiastique fait au moins la même figure que les plus grands patriarches byzantins. On pourrait même aller plus loin : pour autant que l'empire perse est comparable à l'empire romain, l'église de Perse forme le pendant de l'ensemble ecclésiastique du grand état occidental.

Entre ces deux moitiés du monde chrétien les rapports ordinaires n'étaient rien moins que faciles. On se sentait unis par la même foi, la même morale, la même discipline générale ; on était régi par les mêmes institutions. Mais on communiquait fort peu, à cause des difficultés politiques. Il n'y avait guère que des trêves entre les deux empires ; quand on ne se battait pas, on se préparait à

le faire. Les évêques persans ne se montraient aux conciles byzantins que dans des circonstances tout à fait exceptionnelles. Cependant les décisions de ces conciles et même les lois religieuses des empereurs romains entrèrent dans le code ecclésiastique de l'église perse. On avait le sentiment de l'unité ; on l'exprimait comme on pouvait.

Ces rapports furent troublés vers la fin du ve siècle par des dissentiments théologiques. J'en parlerai tout à l'heure. Disons d'abord un mot de l'état actuel. Que reste-t-il de cet immense développement ?

Fort peu de chose. L'islamisme conquit l'empire perse au milieu du VIIe siècle ; au XIIIe et au XIVe, d'autres ruines furent accumulées par les invasions mongoles. La vieille religion de Zoroastre finit par être extirpée de son pays d'origine ; elle ne subsiste plus, à vrai dire, que dans des colonies de réfugiés, chez les Parsis de Bombay. Le christianisme résista un peu plus. Il est représenté maintenant par les communautés nestoriennes ou chaldéennes du Kurdistan et de la Mésopotamie. On appelle *Chaldéens* ceux des chrétiens de l'ancienne église perse qui, dans ces der-

niers siècles, ont fait et observé l'union avec le Saint-Siège. Les *Nestoriens* sont ceux qui se sont maintenus dans la dissidence ou plutôt y sont revenus après un intervalle d'union. Ils vivent au milieu des Kurdes musulmans sur les hautes montagnes des Hakkiari, dans un état à demi barbare. C'est parmi eux que réside le successeur traditionnel des anciens *catholicoi* de Séleucie ; depuis assez longtemps il prend toujours le nom de Simon (Mar Schimoun), qui est devenu ainsi une sorte de titre.

En dehors de ce double groupe, il faut signaler aussi les importantes communautés de la côte de Malabar. Elles sont divisées au point de vue confessionnel ; mais elles dérivent toutes des anciennes missions venues de l'empire perse, au VIe siècle, au IVe et même plus tôt.

Je disais tout à l'heure que l'Arménie eut une église nationale. Les origines de cette église sont très clairement expliquées par la légende de saint Grégoire l'Illuminateur ; pour l'histoire sévère, elles sont plus obscures. Cependant elles ne paraissent pas re-

monter au delà du temps de Constantin. Le mouvement partit de la famille royale ; tout le monde se convertit à la suite du souverain ; l'organisation ne fut pas difficile. Ici, comme ailleurs, la langue dominante fut adoptée comme langue liturgique. La direction suprême de l'Église fut confiée à un évêque en chef, ou catholicos, au-dessous duquel se rangèrent les autres prélats, répartis suivant les circonscriptions provinciales. Cette hiérarchie maintint l'unité religieuse dans le royaume et s'adapta à ses frontières. Quand disparut l'état arménien, ce qui arriva vers 440, l'église arménienne était assez forte pour lui survivre et conserver la nationalité. Le royaume fut alors partagé entre les deux grands empires voisins ; il y eut une Arménie romaine et une Persarménie. Mais ni l'église byzantine, ni l'église perse ne profitèrent de ce partage. Les évêchés arméniens n'entrèrent ni dans les cadres du patriarcat de Constantinople, ni dans ceux du catholicat de Séleucie ; ils demeurèrent groupés autour du primat national, en dépit de la frontière. Et pourtant il n'y avait alors aucune différence dogmatique : le monophysisme ecclésiastique

était encore à venir ; l'église perse n'était pas encore nestorienne. Rien, semble-t-il, ne s'opposait à la fusion. Cependant elle ne s'opéra pas.

Bien plus, pour les colonies byzantines qui s'installèrent dans la partie romaine, on fonda des évêchés grecs, comme celui de Théodosiopolis (Erzeroum) relevant du métropolitain de Césarée ; dans la partie persane, il y eut des évêchés syriaques, rattachés aux métropoles d'Adiabène ou de Médie. Ni les Grecs du Pont, ni les Araméens de la Mésopotamie ne se croyaient chez eux dans l'église arménienne. Ce fait est très remarquable ; il me semble qu'on ne l'a pas encore apprécié autant qu'il le mérite.

J'ai à peine besoin de rappeler que l'église arménienne existe encore, pleine de vitalité, comptant un nombre considérable de fidèles (plusieurs millions), toujours groupée, au moins en théorie, autour du primat national, le catholicos d'Etchmiadzin. Cette résidence, ou du moins le canton où elle se trouve, correspond à l'ancien centre politique. C'est là que se trouvaient autrefois les villes royales d'Artaxata, de Valarschapat, de Dovin.

L'isolement de l'église éthiopienne est garanti par la situation géographique du pays. Entre l'Égypte et l'Abyssinie la distance est longue et la population fort rare. Il y eut sans doute quelques missions dans ces contrées, mais, chose singulière, elles vinrent directement de Constantinople et non d'Égypte ou d'Éthiopie. Dans ce dernier pays, l'Évangile n'atteignit le plein succès, c'est-à-dire la conversion du souverain et de l'ensemble de la nation, que vers le commencement du VIe siècle. Les missions décisives étaient parties du patriarcat d'Alexandrie, auquel, du reste, se rattachaient aussi les efforts antérieurs.

Telle était la situation ecclésiastique de l'Orient avant qu'elle ne fût modifiée par le schisme monophysite. Dans l'empire romain, les quatre patriarcats de Constantinople (Thrace et Asie Mineure), d'Antioche (Syrie, Cilicie, Mésopotamie), de Jérusalem (Palestine), d'Alexandrie (Égypte); hors de l'empire, les églises nationales de Perse, d'Arménie, d'Éthiopie. Tous ces groupes ecclésiastiques étaient unis par la foi; ils entretenaient des rapports

plus ou moins fréquents, qui concouraient, avec les souvenirs de l'évangélisation, à maintenir l'union extérieure, dans la mesure où le permettaient les différences de langue et d'obédience politique.

Encore est-il bon de noter ici que, dans ces anciens temps, les divergences rituelles étaient peu prononcées et surtout peu remarquées. Les langues non plus n'offraient aucun prétexte à segrégation. Il fallut du temps avant que l'on s'habituât à l'idée que les fidèles n'ont pas besoin de comprendre les formules liturgiques. Au sein même des patriarcats de l'empire, la liturgie se célébrait dans la langue que le peuple comprenait. Le copte était employé à cet effet, en bien des localités d'Égypte, longtemps avant le schisme du VIe siècle. En Syrie, on célébrait, ici en grec, là en syriaque. Dans les villes où se parlaient plusieurs langues, le grec était, pour la liturgie, la langue dominante ; mais il y avait des interprètes qui traduisaient les lectures, les homélies, les prières, soit en syriaque, soit même en latin, quand les résidents occidentaux se trouvaient en nombre. Actuellement, ces questions de rituels et de langues litur-

giques ont pris une grande importance ; mais les difficultés qu'elles soulèvent résultent d'habitudes continuées et cultivées pendant le moyen âge ; elles n'ont pas grand'chose à voir, en elles-mêmes, avec la formation des catégories ecclésiastiques dont nous nous occupons ici.

II

LES SCHISMES MONOPHYSITES.

On sait combien l'Orient byzantin a été agité par les querelles religieuses. Certaines d'entre elles introduisirent des dissentiments assez profonds pour donner lieu à des schismes permanents, à des églises dissidentes, qui continuèrent à vivre en dehors de l'église orthodoxe et en opposition avec elle. Le temps n'eut pas toujours raison de ces organismes parasites. Les Ariens ou Anoméens, les Novatiens, les Paulianistes et quelques autres sectes disparurent plus ou moins vite ; il n'en a pas été de même du schisme monophysite. Il dure encore ; les dissidences préparées au ve siècle, réalisées au siècle suivant, ont plus

ou moins modifié l'équilibre religieux dans les pays d'Orient et se sont maintenues jusqu'à nos jours. On est toujours divisé. Pourquoi? Sans doute, bien des gens seraient embarrassés de s'expliquer là-dessus. On est divisé, parce qu'on l'était; voilà tout ce que diraient de sensé la plupart des clercs nestoriens, coptes, arméniens, jacobites, si l'on avait l'occasion de les interroger. A l'origine, ils en savaient plus long. Ce qu'ils auraient dit, ce qu'auraient répondu leurs adversaires orthodoxes, je vais essayer de l'expliquer, sans trop m'enfoncer dans la métaphysique.

De tout temps, dès les plus lointaines origines de la théologie chrétienne, il y a eu deux manières de concevoir la divinité de Jésus-Christ. Les uns le considéraient comme un homme devenu Dieu, les autres comme Dieu devenu homme. Je dois dire tout de suite que la seconde conception est la seule orthodoxe et que, si l'autre a été cultivée en divers temps, ç'a toujours été par des hérétiques ou des imprudents. Elle introduisait dans l'Incarnation une sorte de progrès, dont les étapes étaient marquées par la naissance miraculeuse du Christ, par son baptême, sa ré-

surrection, son ascension. Jésus-Christ était devenu Dieu par avancement. Cette idée a reçu diverses expressions, depuis Cérinthe jusqu'à Ibas d'Édesse, en passant par Hermas, Paul de Samosate, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste. A travers les diverses atténuations que lui imposèrent les circonstances, elle demeure la même ; son dernier nom, son nom définitif, c'est le nestorianisme. Nestorius, patriarche de Constantinople, s'en fit l'interprète et le patron. L'opposition qu'il suscita ainsi fut assez vive pour le précipiter de son siège (431) et le jeter dans l'exil.

L'autre explication, l'explication orthodoxe, celle qui traduit et développe le *Verbum caro factum est*, devait, pour satisfaire le vrai sens chrétien, se mettre en garde contre certaines conséquences excessives. Ceux qui l'avaient défendue avaient toujours eu quelque peine à sauver la réalité physique de l'homme dans la personne sacrée du Sauveur. Dieu devenant homme embrasait en quelque sorte l'humanité qu'il s'associait, la volatilisait, la transformait en un simple fantôme. Le docétisme, c'est-à-dire la théologie du Christ apparent et non réel, fleurissait à Antioche dès les temps

les plus reculés ; il tient une grande place dans les conceptions gnostiques de l'Incarnation. Au IVe siècle, le falsificateur des lettres de saint Ignace en est fort préoccupé. Apollinaire aménagea d'une façon plus compliquée, plus satisfaisante au premier coup d'œil, les principales données de ce problème. D'après lui, le Christ possède un corps humain, une âme sensible humaine ; mais au lieu d'avoir une âme intellectuelle comme la nôtre, il a en place la nature divine du Verbe incarné. On obtient ainsi une nature composée, où la divinité est étroitement unie à une humanité incomplète. Le composé ne laisse guère à désirer sous le rapport de l'unité ; mais c'est un être hybride. Jésus-Christ n'est pas véritablement homme, et, sur ce point, la tradition se trouve lésée.

Le célèbre saint Cyrille d'Alexandrie reprit cette question difficile. Il est sûr qu'il subit l'influence d'Apollinaire et de ses écrits, qui lui parvinrent sous d'autres noms que celui de leur auteur, sous les noms les plus respectables. Il n'est pas moins sûr que sa doctrine se forma surtout sous l'influence de la vraie tradition chrétienne et que, si

ses formules particulières ont quelque chose d'inquiétant au premier aspect, il n'a pas été difficile de les expliquer de la façon la plus correcte. Toutefois, ce dernier résultat ne devait pas être atteint avant un siècle au moins de réflexion et d'efforts bienveillants.

Cyrille est la grande autorité des monophysites ; c'est aussi la grande autorité des orthodoxes, ce qui prouve qu'il est et qu'il a toujours été possible de s'entendre. Dans l'affaire de Nestorius, le patriarche d'Alexandrie instrumenta comme syndic général des intérêts orthodoxes et, en particulier, comme mandataire du Pape. Abstraction faite des procédés violents auxquels on devait s'attendre quand on mettait en mouvement le « pharaon » de l'Egypte chrétienne, on doit reconnaître que son triomphe sur Nestorius fut ratifié par l'unanimité, ou peu s'en faut, de l'opinion ecclésiastique contemporaine.

Cependant cette opinion, dans son unanimité, n'alla pas plus loin. Elle adopta Cyrille, en tant qu'il représentait l'élimination de la doctrine antitraditionnelle et antireligieuse de Théodore de Mopsueste et de Nestorius ; elle ne le suivit pas aussi fidèlement dans

ses explications personnelles, ou plutôt dans ses formules spéciales. Le Cyrille du concile d'Ephèse était celui que l'on avait retenu à Rome et que l'on avait amené à se réconcilier avec les Syriens, plus ou moins compromis dans l'éclat de Nestorius. L'autre, le Cyrille du concile d'Alexandrie, où il avait fait promulguer douze propositions célèbres (anathématismes), on le tint longtemps en quarantaine.

Au concile de Chalcédoine (451) cette distinction se révéla. La réunion de cette assemblée avait été provoquée par les excès dogmatiques d'un cyrillien avancé et dévoyé, le moine Eutychès, et par les excès de conduite du successeur même de Cyrille, Dioscore, patriarche d'Alexandrie. On donna tort, sans hésiter, à Eutychès et à Dioscore. Si l'on s'en fût tenu là, il est à croire que la paix religieuse se serait maintenue en Orient. Malheureusement la situation parut exiger la rédaction d'une nouvelle formule de foi ; le gouvernement impérial, incertain, ahuri, n'ayant pour guider son action que des condamnations de personnes, insista pour qu'on lui dressât un symbole. Mais ces conflits sur

les mystères s'arrangent mieux du silence que des définitions. Quand il s'agit d'adopter une formule positive et précise, l'accord se rompit. Il suffit de lire les procès-verbaux du célèbre concile pour constater qu'il aboutit à l'acceptation unanime extérieurement, mais moralement imposée, d'une définition qui ne satisfaisait qu'une partie de l'épiscopat grec, la moindre partie, si l'on tient compte des convictions raisonnées. On déclara que le Christ est *en* deux natures et non *de* deux natures. Cela n'a l'air de rien, et la suite prouva, en effet, qu'avec de la bonne volonté on peut réduire la différence. Pour le moment, tout ce qui s'inspirait de Cyrille, tout ce qui le révérait comme le maître de la théologie, se sentit froissé et vaincu. Les Nestoriens, qui n'existaient pas à l'état de secte, qui n'avaient aucune organisation ecclésiastique, qui ne représentaient qu'une école, une tendance théologique, se figurèrent qu'on était allé à eux. Sans doute le nom de Nestorius avait été associé à celui d'Eutychès dans la liste des personnes condamnées ; mais la formule proclamée n'était pas pour déplaire à ses anciens alliés ; ils

se réservaient de l'exploiter ; ils espéraient même le faire assez aisément.

Comme pour accentuer cette impression, on avait, un peu facilement, réhabilité leurs grands chefs, Ibas et Théodoret, orthodoxes de tenue et de formules, non d'éducation et de tendances. Il n'est pas jusqu'au grand docteur du parti, Théodore de Mopsueste, dont le nom n'eût été prononcé, sans aucun blâme, plutôt avec éloge. En somme les légats romains et l'empereur Marcien avaient remporté à Chalcédoine un succès contestable. Sans s'en douter aucunement, ils avaient blessé vivement la plupart des théologiens grecs, et, avec eux, beaucoup d'âmes religieuses qui pensaient ou plutôt sentaient, en ce genre de choses, comme Cyrille et son groupe.

Cyrille, en effet, pouvait avoir employé des expressions trop dures, trop peu calculées : au fond, sa passion pour l'unité du Christ tenait aux fibres les plus intimes de la mystique orientale. Pour un disciple de Théodore de Mopsueste, comme pour un disciple de Pélage, la question des rapports entre l'homme et Dieu est surtout une question de

mérite et de démérite. Au grand livre des rétributions, chacun a son compte, en deux colonnes, doit et avoir. En accumulant les mérites, en diminuant les fautes, on avance sa situation. L'opération terminée, Dieu fait la balance et vous classe d'après l'excès de l'actif sur le passif. C'est du moralisme pur, ce n'est pas de la religion. Que fait l'Incarnation dans ce système? Que fait la Croix? Jésus-Christ est un modèle, pas autre chose. Ce n'est pas le vrai Sauveur, le vrai Rédempteur, celui qui par sa présence divine purifie tout, élève tout, consacre tout, fait de nous des êtres divins autant que les limites de notre nature ne s'opposent pas à cette communication de la divinité.

Tout autre est le souffle qui anime la théologie de saint Cyrille. Jésus-Christ est vraiment Dieu en nous. Le chrétien le touche directement, par l'union physique, encore que mystérieuse, sous les voiles sacramentels de l'Eucharistie. Par ce corps et ce sang il arrive au contact avec Dieu, car ils ont en Jésus-Christ une union, également physique, avec la divinité. Plotin, cet autre maître d'Alexandrie, avait cru, lui aussi, arriver au

contact divin, mais par l'ascétisme et l'extase. Au pauvre laboureur du Delta, à l'ouvrier obscur du port de Pharos, Cyrille permet de toucher Dieu en ce monde, sans extase, sans ascèse extraordinaire, et de s'assurer, par ce contact d'où sort une parenté mystique, de sûres garanties pour l'au delà; et non pas seulement la garantie de l'immortalité, mais la garantie de l'apothéose.

Mettez en présence ces deux mystiques, ou plutôt cette mystique et ce rationalisme, et dites-moi de quel côté devaient aller les âmes religieuses. A Chalcédoine, on avait fait la police de la théologie; on n'avait pas fait l'union des cœurs; car les cœurs, les vrais cœurs, ne sont contents que quand ils sont assouvis.

Rome est le lieu du gouvernement, non la patrie de la théologie ou le paradis de la mystique. De ces deux dernières puissances, l'empire grec ne s'inquiétait que quand elles mettaient le feu aux poudres. L'instrument diplomatique de Chalcédoine, lequel n'était d'ailleurs qu'une version grecque d'une lettre latine de saint Léon, fut élevé à la situation de *regula fidei*. Cependant il y eut de fortes

protestations en Orient, à Antioche, à Jérusalem, à Alexandrie surtout ; et ces protestations se traduisant par des émeutes sanglantes, l'empire dut s'en préoccuper. Il eut le dessus à Jérusalem ; à Antioche, il biaisa ; à Alexandrie, on le mit tout à fait en déroute. Trente ans après le concile de Chalcédoine, il lui fallut songer à faire retraite en bon ordre, à sauver sa face, comme disent les Chinois. A cet effet fut inventé l'Hénotique, édit impérial adressé aux Égyptiens, en 482 ; on y canonisait les formules les plus aiguës de saint Cyrille et l'on déclarait répudier tout ce qui avait pu se dire ou se faire en sens contraire, à Chalcédoine ou ailleurs. Le patriarche Acace, à Constantinople, patronna cet arrangement.

C'était, au fond, l'abandon du concile et du « tome » de saint Léon, abandon dissimulé, enveloppé dans un silence habile, que l'on pouvait, avec quelque bonne volonté, qualifier de respectueux. La combinaison déplut à Rome. On ne s'en prit pas directement à l'empereur ; c'est le patriarche Acace qui fut rendu responsable. Les choses allèrent si loin que le pape Félix III prononça contre lui une

sentence de déposition, et, comme l'église grecque tout entière se rangea derrière Acace et l'hénotique, le schisme, l'affreux schisme (*schisma nefarium*), sépara encore une fois — ce n'était, hélas ! pas la dernière — l'empire romain en deux communions ennemies.

Laissée à elle-même, l'église byzantine se sentit bientôt travaillée intérieurement. La plupart s'en tenaient à l'hénotique, interprété en ce sens que la théologie de Cyrille avait décidément triomphé ; quant aux formules et aux réhabilitations promulguées à Chalcédoine, on les conciliait comme on pouvait avec l'orthodoxie cyrillienne. Mais il y avait beaucoup de fanatiques, surtout en Égypte et dans les monastères de la Syrie syriaque, où cette conciliation semblait impossible, monstrueuse. D'après les chefs de ce mouvement, ce n'était pas le silence qui convenait, c'était la protestation. Le concile de Chalcédoine et le nestorianisme, c'était tout un ; distinguer entre eux était chose insensée. Un vrai chrétien, un évêque fidèle, un moine digne de ce nom, ne pouvait être qu'un adversaire décidé du maudit concile et de son inspirateur le pape Léon.

L'hénotique fut ainsi tiré en sens divers, tant qu'il conserva la situation officielle que l'empereur Zénon lui avait faite. Anastase, successeur de Zénon, favorisa singulièrement l'interprétation extrême, la plus défavorable au concile. C'est par ses soins que fut installé à Antioche, en 512, le patriarche Sévère, cyrillien exalté, excessif, dur de main, puissant en dialectique. La Syrie, déjà fort agitée sous l'épiscopat intermittent de Pierre le Foulon, passa en grande partie au monophysisme. En Égypte, cette théologie faisait loi très ostensiblement, quelle que fût l'attitude de l'autorité séculière.

En 518, l'empereur Anastase mourut, et son successeur Justin changea aussitôt l'orientation religieuse du gouvernement. Le vent qui l'avait porté aux affaires soufflait de Rome et des pays d'empire où le concile de Chalcédoine était respecté. Sévère et les autres chefs du monophysisme, en Orient et en Asie Mineure, furent évincés de leurs sièges et se retirèrent en Égypte, refuge ouvert aux tenants de « l'orthodoxie cyrillienne. » La communion fut rétablie avec le saint-siège et l'église latine. Mais les arrangements

pris à Constantinople étaient une chose, l'exécution, dans les provinces orientales, une autre chose. Nous ne savons trop comment on s'y prit en Égypte ; ce qui est sûr, c'est que le concile de Chalcédoine n'y fut pas proclamé alors. En Syrie, avec quelques tâtonnements et beaucoup de prudence, on parvint à éliminer les évêques antichalcédoniens ; mais la plupart des moines résistèrent et se laissèrent chasser de leurs couvents plutôt que d'accepter les décrets impériaux. Il y eut ainsi quelques années fort dures à passer, de 520 environ jusqu'à 527, jusqu'à l'avènement de Justinien.

Justin, le prédécesseur de Justinien, n'avait, semble-t-il, accepté aucun compromis. Il fallait admettre le concile de Chalcédoine ou se résigner à être hors la loi. Justinien apportait sur le trône des sentiments orthodoxes ; il n'entendait pas abandonner ou dissimuler le concile, mais il se prêta volontiers à des tentatives d'interprétation qui le rapprocheraient de la théologie cyrillienne. Cyrille, en effet, avait été par trop sacrifié. A Rome, on n'en parlait plus, depuis près de cent ans, si ce n'est quand on était obligé de rappeler le

concile d'Éphèse et ses préliminaires. Nombre de papes avaient eu l'occasion d'écrire sur ce sujet ; il est facile de voir, par leurs lettres, qu'ils évitent de parler de Cyrille et surtout qu'ils ne mentionnent jamais la fameuse épître synodale où sont les douze anathématismes, c'est-à-dire l'écrit capital du grand docteur sur la question de l'Incarnation. Le pape Gélase a pu écrire tout un traité sur ce sujet, où il accumule les textes des Pères, surtout des Pères grecs, sans faire la moindre place aux œuvres de saint Cyrille. Cette prétérition était vraiment formidable. Joignez à cela le fait que les papes patronnaient à Constantinople le monastère des Acémètes, foyer de nestorianisme, où l'on ne craignait pas, à l'occasion, de fabriquer de fausses pièces en faveur de la théologie de Mopsueste. Dans ces conditions, on ne saurait s'étonner si des personnes de bonne foi éprouvaient quelque difficulté à recevoir le concile de Chalcédoine et à considérer ses défenseurs comme sincèrement orthodoxes.

Il y avait lieu de s'expliquer, de montrer que la formule de 451 n'était pas un passeport donné à la théologie jadis flétrie par

saint Cyrille. Il fallait interpréter cette formule dans le sens cyrillien et la dégager de l'exégèse nestorienne, en d'autres termes concilier clairement l'orthodoxie de Léon et l'orthodoxie de Cyrille.

C'est à quoi on aboutit en insistant auprès du pape pour qu'il admît une nouvelle formule patronnée en Orient par les meilleurs et les plus pacifiques des cyrilliens : *Unus de Trinitate passus est carne.* A Rome on avait d'abord hésité devant cette expression ; en y réfléchissant on finit par reconnaître qu'elle est vraiment orthodoxe. Ajoutons qu'elle est beaucoup moins obscure que la formule prônée par saint Cyrille : *Una natura Dei Verbi incarnata*, ou que celle du patriarche Sévère : *Una natura Dei Verbi incarnati.* L'unité de personne y est exprimée, non l'unité de nature, terme au moins équivoque, qui ne peut jamais passer sans explications.

La nouvelle formule fut promulguée solennellement et insérée, avec ses principaux documents, en tête du Code Justinien. D'autre part l'empereur provoqua la réunion de conférences entre les chefs de l'opposition et quelques évêques orthodoxes. On donna

même aux antichalcédoniens (ceci, il est vrai un peu plus tard) une satisfaction qu'ils réclamaient depuis longtemps, la condamnation de la mémoire de Théodore de Mopsueste, la proscription de ses écrits et de tout ce qu'il y avait d'anticyrillien dans les œuvres de Théodoret et d'Ibas.

Ces mesures eurent un certain effet sur l'opinion. Il s'en faut cependant que tout le monde se soit laissé convaincre. L'opposition se maintint dans quelques cercles de Constantinople, dans certaines villes du diocèse d'Asie, mais surtout dans les patriarcats d'Antioche et d'Alexandrie. Les dissidents se groupaient, refusaient les sacrements de l'église officielle, recherchaient le ministère de prêtres proscrits. Le gouvernement finit par craindre qu'un schisme ne s'organisât. Comme Justinien avait le bras vigoureux et qu'il ne pouvait se reprocher d'avoir omis aucune mesure conciliatrice, il crut devoir prendre des précautions matérielles. Ceux des évêques qui refusèrent d'adhérer au concile de Chalcédoine furent non seulement évincés, mais arrêtés et internés dans des monastères où on les surveilla de très près. Le but de

cette mesure était d'empêcher la formation d'une hiérarchie non conformiste : pas d'évêques, pas d'ordinations, pas de prêtres dissidents.

C'est vers l'année 536 que l'on inaugura ce système. Il fut étendu jusqu'à l'Egypte, où l'orthodoxie comptait fort peu de partisans. Le patriarche Théodose fut déporté à Constantinople avec beaucoup d'autres évêques. Malgré tout il en resta quelques-uns, qui conservèrent en même temps leurs idées et leurs sièges, soit que les agents de l'État eussent prévariqué et transmis des rapports faussement optimistes, soit que certains prélats eussent donné des signatures contraires à leur conscience.

En Syrie le succès fut plus complet. De ce côté, le parti monophysite, résolu à ne pas recourir au clergé orthodoxe, voyait avec peine s'éclaircir les rangs des prêtres dissidents. Il fut tiré d'embarras par deux bonnes volontés combinées, celle de l'émir ghâssanide Aréthas et celle de l'impératrice Théodora.

Théodora avait toujours été pleine de bonté pour les monophysites, dont au fond elle partageait, sinon les idées, au moins les passions.

Elle ne pouvait les protéger officiellement, mais elle les aidait sous main. L'émir Aréthas, d'autre part, se trouvait, depuis 531, investi du gouvernement militaire des provinces orientales de la Syrie, justement celles où l'on parlait syriaque, où l'opposition confessionnelle avait le plus d'adhérents. Dans un voyage à Constantinople, il s'entendit avec Théodora pour avoir un évêque non conformiste ; il parait même en avoir demandé deux, un pour lui, l'autre pour les Arabes de l'empire perse, dont le centre politique était à Hertha ou Hira, au sud de l'ancienne Babylone.

Des évêques monophysites, il n'en manquait pas à Constantinople ; mais ils étaient en prison, indisponibles par conséquent. On trouva deux moines fortement trempés, capables de résister à la misère ; on les fit consacrer évêques, en grand secret, par des prélats incarcérés ou invisibles, puis on les mit en route. L'un d'eux s'appelait Théodore ; il était destiné à Hira ; on ne sait s'il parvint à destination. Quant à l'autre, c'était Jacques, surnommé Baradaï, celui de qui les Jacobites tirent leur nom. On était à l'année 543 ; c'est la date initiale de l'église jacobite.

Jacques parvint aux pays voisins de l'Euphrate; on lui avait donné le titre d'évêque d'Édesse, mais il ne pouvait guère résider dans cette grande ville : la police lui aurait fait des difficultés. Il circulait sans cesse, allant d'un village à l'autre, déroutant par ses haillons, sa pauvreté, par la rapidité de ses évolutions, les agents lancés à ses trousses. Au bout de peu de temps les prêtres furent en nombre dans les localités monophysites.

Mais il fallait des évêques. Pour célébrer une ordination épiscopale, trois évêques étaient nécessaires. Jacques trouva deux moines instruits et résolus; il alla à Constantinople chercher auprès du patriarche Théodose des lettres de recommandation; puis, escorté de ses deux candidats, il se transporta à Alexandrie. En Égypte, comme je l'ai dit plus haut, il ne manquait pas de prélats disposés à risquer une telle démarche. L'ordination eut lieu. Les trois évêques revinrent en Syrie. On choisit dans les couvents voisins de l'Euphrate quelques autres moines qui acceptèrent les titres imaginaires d'évêques de Laodicée, Maboug, Séleucie, etc. On leur

imposa les mains. Quant on eut ainsi constitué un personnel de suffragants, on songea à élire le patriarche. Le choix tomba sur un certain Serge, depuis longtemps confrère de Jacques Baradaï. Celui-ci le consacra, assisté par les autres.

Ainsi fut organisé le patriarcat jacobite de Syrie ; le chef prit le titre de patriarche d'Antioche, une ville où il lui était impossible de résider ; les autres reconstituèrent dans leur titulature tous les cadres métropolitains du patriarcat orthodoxe.

On ne s'en tint pas là. Outre le patriarcat d'Antioche, en terre impériale, on voulut avoir un catholicos pour le royaume perse.

On y parvint avec quelque difficulté, car le monophysisme était mal vu de l'autre côté de la frontière ; mais enfin on y parvint. Actuellement encore on distingue la juridiction du patriarche jacobite et celle du *maphrian*. Le premier est le décalque du patriarche d'Antioche, l'autre un fantôme de catholicos. Ni l'un ni l'autre, on le voit, ne représentent un groupement national, comme ceux de Perse, d'Arménie, d'Éthiopie. Tous deux sont schismatiques le premier par rapport à l'église

byzantine, l'autre par rapport à l'église perse.

En Égypte les choses avaient pris à peu près le même pli. Le patriarche Théodose, au fond de son exil, était toujours considéré comme le chef légitime. Il y avait sans doute un patriarche officiel à Alexandrie et l'épiscopat provincial était censé lui obéir. Au fond, derrière cet épiscopat apparent, il y en avait un autre; si la mort y pratiquait des brèches, il n'était pas bien difficile de les réparer, Théodose survécut à Justinien. Quelques années après sa mort, les Égyptiens parvinrent à se procurer un patriarche, non plus interné dans un monastère lointain, mais résidant à Alexandrie ou aux environs. De cette façon l'Égypte eut deux patriarches, deux épiscopats; les dissidents s'appelèrent eux-mêmes *Coptes*, c'est-à dire Égyptiens; ils gratifièrent les autres du sobriquet de *Melkites* (impérialistes), qui leur est resté.

Le patriarcat de Jérusalem échappa à cette dissidence; il en fut de même du patriarcat de Constantinople; quelques évêchés monophysites y avaient été établis par Jacques Baradaï; ils ne paraissent pas avoir atteint la fin du VIe siècle.

Ainsi, dans l'empire, il n'y avait en face des quatre patriarches orthodoxes que deux patriarches non conformistes, ceux d'Antioche et d'Alexandrie. Ils n'étaient pas soumis l'un à l'autre et se bornaient à entretenir des rapports de communion, interrompus par de fréquentes querelles.

En dehors de l'empire, ces dissentiments théologiques eurent un retentissement profond, mais n'amenèrent pas, sauf en Perse, de scissions intérieures. L'église d'Éthiopie avait été fondée par des moines monophysites, venus d'Égypte au temps de l'hénotique, c'est-à-dire en un temps où l'on ne distinguait pas encore entre Coptes et Melkites. Le schisme constitué, les Éthiopiens se rattachèrent naturellement à la communion inculquée par leurs maîtres : ils allèrent au patriarche copte.

En Arménie, il paraît y avoir eu plus de complication ; les renseignements ne sont pas encore bien tirés au clair. Dès avant le concile de Chalcédoine, la tendance cyrillienne était fortement représentée dans ce pays. On s'y rallia aisément à l'opposition que le concile suscitait dans les provinces orientales de

l'empire et qui, sous les empereurs Zénon et Anastase, se manifestait librement. D'autre part, vers la fin du ve siècle, le nestorianisme s'infiltra dans l'église perse. Les Arméniens, tracassés alors par les rois sassanides, inclinaient naturellement vers les formules et les rites propres à les distinguer des chrétiens de l'état persécuteur ; en répudiant le concile, ils se rapprochaient des Romains. Plus tard, en 519, lorsque le vent eut changé à Constantinople, lorsque le concile fut imposé au lieu d'être combattu, le pli était pris. Les Arméniens restèrent monophysites ; c'est en vain que les Byzantins essayèrent, à diverses reprises, de les amener à les suivre dans leur évolution ; ils se ralliaient quelquefois extérieurement, partiellement, mais revenaient toujours à leur dissidence. Il y eut même des moments où la propagande vraiment hérétique des Julianistes ou Eutychéens obtint chez eux des succès importants. Au fond cependant, et dans l'ensemble, ils restèrent sur la même ligne que les monophysites d'Égypte et de Syrie. Quand Jacques Baradaï eut fondé son schisme, ils ne lui refusèrent pas leur concours.

Ce à quoi ils tenaient le plus, c'était à rester eux-mêmes, à trouver dans la religion des barrières pour défendre leur nationalité. Ils y réussirent un peu par le dogme, mais surtout par le rite : interdiction de l'eau dans le calice, usage du pain azyme, indistinction des fêtes de Noël et de l'Épiphanie, et autres particularités de ce genre.

L'église perse n'avait pas pris part au concile de Chalcédoine. J'ai déjà dit que celui-ci, bien qu'il eût condamné Nestorius, n'était pas trop mal vu de ses anciens amis. Deux d'entre eux, Ibas d'Édesse et Théodoret, y avaient été réhabilités solennellement. Dans ce monde, on continuait à cultiver les idées de Théodore de Mopsueste, au grand scandale des cyrilliens. Édesse la sainte possédait un des principaux foyers de ce mouvement, la corporation que l'on appelait « école des Perses. » Ibas en avait été le chef. Au temps de Zénon, elle était dirigée par un maître appelé Barsumas. Un tel enseignement était, sous le régime de l'hénotique, absolument intolérable. Le gouvernement s'entendit avec l'évêque Cyrus : l'école fut détruite et ses membres dispersés (489).

La frontière n'était pas loin. Nisibe accueillit les fugitifs et Barsumas les rallia. Les clercs de l'empire perse avaient plus de considération pour les docteurs d'Antioche, Diodore, Théodore, Ibas, Théodoret, que pour les Alexandrins. La colonie de Barsumas, composée en grande partie de gens fort militants, ne tarda pas à donner le ton. Le roi de Perse, du reste, ne pouvait voir que d'un bon œil la barrière dogmatique que l'on allait dresser sur sa frontière occidentale. Peu d'années après l'exode de Barsumas, les autorités ecclésiastiques, le catholicos à leur tête, étaient gagnées aux idées nouvelles ; Barsumas fut pourvu de l'évêché métropolitain de Nisibe ; ses amis s'installèrent sur d'autres sièges importants. L'église de Perse était nestorienne.

Il y avait soixante ans et plus que Nestorius avait été condamné. Son parti, qui jusqu'alors n'avait été qu'un groupe théologique, devint, vers la fin du ve siècle, une grande église nationale.

Telles furent les conséquences, directes ou indirectes, de l'hénotique de Zénon. *Hénotique* veut dire édit d'union. On voit combien le

nom répond à la chose. En deux patriarcats sur quatre, des organisations dissidentes, chancres ecclésiastiques dont on put constater les ravages quand Mahomet parut à l'horizon. Hors de l'empire, les trois églises nationales de Perse, d'Arménie, d'Éthiopie, séparées de l'unité catholique. Que l'on eût été bien inspiré, si au lieu de tant philosopher sur la terminologie, d'opposer l'union physique à l'union hypostatique, les deux natures qui n'en font qu'une à l'unique hypostase qui régit les deux natures, on se fût un peu plus préoccupé de choses moins sublimes et bien autrement vitales. On alambiquait l'unité du Christ, un mystère ; on sacrifiait l'unité de l'Église, un devoir.

Au lendemain de la crise arienne (362), Athanase, revenu d'exil, rassembla autour de lui quelques débris de l'épiscopat orthodoxe. Ces confesseurs se prirent aussitôt de querelle. Les uns ne reconnaissaient en Dieu qu'une seule hypostase, les autres en voulaient trois. Le grand évêque les écouta patiemment, puis il rendit un jugement digne de Salomon : « Je vois bien que vos termes diffèrent ; mais au fond, vous entendez la

même chose, vous pouvez donc vous donner la main. » Ils s'embrassèrent.

Pourquoi ne s'est-il pas trouvé, au temps où cela était encore possible, un homme de grand cœur autant que de grand sens traditionnel, pour tenir un tel langage à ces deux partis qui, croyant sincèrement à l'unité du Christ, s'étaient cependant heurtés au concile de Chalcédoine ? Avec toute leur bonne volonté, l'empereur Marcien au ve siècle, l'empereur Justinien au siècle suivant, n'avaient pas l'autorité nécessaire. Sur le vaste horizon de la controverse christologique, on aperçoit alors beaucoup d'hommes de bien, de théologiens distingués ; mais il n'y a pas d'Athanase.

C'est pour cela que les schismes orientaux durent encore et qu'ils posent devant nous leurs difficiles problèmes. Ces problèmes, croyons bien qu'ils sont beaucoup plus recommandés à notre charité, à notre amour de la paix, qu'à notre érudition théologique.

III

L'ENCYCLIQUE DU PATRIARCHE ANTHYME

Dans son encyclique *Praeclara*, adressée le 20 juin 1894 aux princes et aux peuples, S. S. Léon XIII s'occupait d'abord de l'Orient, « d'où le salut s'est répandu dans tout l'univers. » Le souverain pontife disait aux Orientaux combien il regrettait de voir s'éterniser le schisme lamentable qui les sépare de nous, pour des raisons aussi futiles ; il insistait sur la nécessité de l'unité ecclésiastique, il disait que cette unité devait être une unité sérieuse, mais qu'il était possible de la concilier avec les diversités de rite et les autonomies traditionnelles.

A ces avances du Saint Père, une réponse a été faite par le patriarche de Constantinople

et par son synode. Cette pièce[1] témoigne d'un état d'esprit que je savais, à la vérité, être celui de certains personnages inférieurs dans l'église d'Orient, mais que je n'aurais pas cru susceptible de se révéler dans un document de cette importance. Il me semble, d'autre part, qu'on vit là-bas sur une histoire ecclésiastique très peu renouvelée, très différente de celle que nous avons vue sortir des recherches de l'érudition moderne. Il n'est pas moins évident que, dans les hautes sphères du monde ecclésiastique grec, on n'a pas, au même degré que chez nous, le sentiment de la nécessité d'une véritable union entre les diverses branches de la famille chrétienne. Je voudrais donc, à propos de la lettre patriarcale, revenir sur ce sujet du schisme grec, bien vieux par ses attaches les plus lointaines, mais plein d'actualité par les problèmes qu'il pose. Je m'occuperai d'abord de ce nouveau manifeste de l'église grecque; je dirai ensuite quelle est la plus ancienne tradition sur les rapports du Saint-Siège avec

1. Je me réfère au texte grec paru dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια du 29 septembre (11 octobre 1895).

l'ensemble de la chrétienté ; enfin, j'essaierai de montrer comment l'église grecque a constitué son autonomie et comment, par le développement de son particularisme, elle en est arrivée à compromettre l'unité chrétienne.

I

Je dois d'abord me plaindre du ton général de l'encyclique patriarcale et synodale [1]. Ses auteurs, le patriarche Anthime et les douze évêques de son synode, avaient à répondre à une exhortation des plus paternelles. Il est impossible de concevoir un langage plus doux, plus amical que celui de la lettre *Præclara*. Le Saint Père y avait mis tout son cœur, je dirais presque qu'il n'y avait mis que son cœur. Aucune expression blessante, pas un mot de reproche, pas un grief articulé avec cette précision qui ne se sépare pas aisément de l'aigreur.

Qu'a-t-on trouvé à lui dire ? — Des injures,

1. La pièce est signée, après le patriarche, par les évêques de Cyzique, Nicomédie, Nicée, Brousse, Smyrne, Philadelphie, Lemnos, Durazzo, Bérat, Alassona, Carpathos, Éleuthéropolis.

dès les premières lignes. On s'est empressé de déclarer que « le diable a inspiré aux évê-
» ques de Rome des sentiments d'orgueil
» intolérable, d'où sont nées nombre d'inno-
» vations impies, contraires à l'Évangile. »
Un peu plus loin, on lui reproche de réclamer non seulement la suprématie spirituelle, mais encore la suprématie temporelle (!!!) sur l'Église entière, de se poser en unique représentant du Christ sur la terre, en dispensateur de toutes les grâces. Non seulement on refuse de se laisser étreindre dans les bras qu'il tend, mais on lui fait sentir qu'il a interverti les rôles et que, s'il désire vraiment l'union, il doit d'abord rétracter tout ce que lui et ses prédécesseurs ont introduit de nouveautés dans la tradition. Cette rétractation, c'est l'Église une, sainte, catholique et apostolique des sept conciles œcuméniques qui l'impose et la réclame ; c'est elle qui en trace le programme, en termes d'une sèche et dure solennité.

Ce programme, nous le connaissions depuis longtemps, car ce n'est pas la première fois que l'on répond ainsi aux exhortations de l'Église romaine. Mais on pouvait croire que

les arguments produits en sens contraire auraient fait quelque impression ; on pouvait espérer surtout que, dans la situation présente du christianisme, l'Orient aurait senti, comme l'Occident, le peu d'importance relative de certains détails auxquels il se bute depuis mille ans.

Ce sont en effet, pour la plupart, des détails, de petites questions, qu'un écrivain dédaigneux appellerait volontiers des questions de sacristie : un mot inséré dans le symbole latin sans accord préalable avec l'église grecque ; l'azyme substitué au pain levé ; l'importance exclusive donnée, dans la consécration, aux paroles de Notre-Seigneur : « Ceci est mon corps, etc. ; » la communion laïque sous une seule espèce ; le baptême par infusion. Les objections sur le purgatoire, sur l'Immaculée-Conception, sur l'infaillibilité du pape, paraissent tout d'abord plus sérieuses. On aurait bien fait de s'y tenir, au lieu de ressasser en même temps les autres difficultés.

Je veux croire que, sur les unes et les autres, on est convaincu d'avoir raison. Et après ? Cette conviction est-elle un obstacle à l'entente, ou du moins aux préliminaires de

l'entente, aux tentatives dans le sens de l'entente ? On désire l'union, dit-on, on prie pour qu'elle se réalise. Le meilleur moyen d'arriver à cette réalisation est-il donc de mettre en avant tout ce qui peut diviser, de dissimuler tout ce qui peut porter à s'unir ? Le style à employer est-il bien celui que voici : « Notre église orthodoxe est prête à » accueillir toutes les propositions d'union, » pourvu que l'évêque de Rome rejette une » bonne fois les nombreuses et diverses nou- » veautés introduites dans son église con- » trairement à l'Évangile, ces nouveautés qui » ont appelé la lamentable séparation des égli- » ses d'Orient et d'Occident, pourvu qu'il se » replace sur le terrain des sept saints con- » ciles œcuméniques ? »

On ne saurait employer des termes plus hautains pour signifier une fin de non-recevoir. Nous avons affaire à des gens blessés qui ne veulent décidément pas de nous et nous le disent sans amabilité.

Mais pourquoi sont-ils blessés ? Est-ce que le langage du Pape est nouveau ? Est-ce qu'ils ne sont pas habitués à l'entendre ? Y a-t-il contre lui quelque grief récent ?

Oui, il y en a un : je le trouve quelques lignes après celles que je viens de citer. « L'Église papique (quelle aimable épithète !), » abandonnant les voies de la persuasion et » de la discussion, a, depuis quelque temps, » envoyé en Orient de ces gens que saint » Paul appelle *ouvriers perfides, qui se déguisent en apôtres du Christ.* » — Quels sont ces êtres pervers? — « Ce sont des clercs » qui revêtent le costume et portent la coiffure des prêtres orthodoxes et se permettent bien d'autres ruses pour faire des prosélytes. » Il paraît que, dans ces derniers temps, on a vu à Constantinople, à Smyrne et ailleurs, soit des prêtres melkites ou autres uniates de Syrie, soit même quelques moines basiliens d'Italie. Naturellement, ils portaient leurs *kamelafkia* et leurs grandes robes flottantes. C'est leur costume habituel ; parce qu'ils ne se sont pas déguisés en prêtres latins ou en touristes anglais, on ne peut pas leur reprocher d'être des loups grimés en brebis. Faut-il tant s'irriter pour si peu de chose?

C'est pourtant ce petit fait qui nous a valu l'encyclique patriarcale. Sa Béatitude Anthime

nous le déclare expressément. De l'encyclique du Pape il n'avait cure ; il avait même dédaigné de la lire : « Nous nous sommes tus » jusqu'à ce jour ; nous avons dédaigné de » jeter les yeux sur cette encyclique papique, » considérant comme inutile de parler à des » sourds. » Mais on a vu circuler en Orient des *kamelafkia* qui ne couvraient pas des têtes orthodoxes. Dès lors on s'est décidé à surmonter ses répugnances ; le Phanar a bien voulu donner audience au Vatican ; on a jeté les yeux sur l'encyclique, et l'on a rédigé, en synode, une ecthèse solennelle en huit articles, destinée à prouver aux autres et à soi-même que l'on n'est pas dans son tort en refusant même d'entendre parler d'union.

Voyons ce document.

II

Chacun des articles est rédigé dans le formulaire suivant :

L'Église des sept synodes œcuméniques, une, sainte, catholique et apostolique, croit et professe que... L'Église papique, au contraire, etc.

Parlons d'abord de cette formule. On nous

reproche d'avoir ajouté un mot au symbole ; mais je constate que l'on ajoute ici une cinquième note caractéristique aux quatre par lesquelles le symbole définit la vraie église. L'Église n'est pas seulement une, sainte catholique et apostolique : elle est encore l'Église des sept synodes œcuméniques. Pourquoi cette qualification ? Y a-t-il quelque part, dans l'Évangile ou dans l'Apocalypse, une prescription en vertu de laquelle l'Église future pourrait ou devrait se qualifier ainsi ? Le septième concile œcuménique a-t-il fermé la porte derrière lui, prohibé toute autre assemblée similaire, prescrit de s'en tenir à lui, de se dénommer d'après lui ? Non, n'est-ce pas ?

Veut-on dire que l'Église romaine ne reconnaît pas les sept conciles, ou que l'Église grecque a des droits particuliers sur eux ? Ah ! c'est bien le cas d'employer le style de saint Paul : « Ils sont Israélites, moi aussi ; » enfants d'Abraham, moi aussi ; serviteurs du » Christ, moi plus qu'eux. » Ces conciles sont à nous comme à eux, plus qu'à eux. Je vois bien qu'ils ont été tenus en Orient, que ce sont des empereurs résidant en Orient

ou y régnant qui en ont procuré la réunion. Mais, dans la plupart des cas, ils ne représentent autre chose qu'un succès de l'orthodoxie romaine remporté sur l'hérésie orientale, ou, pour parler plus charitablement, qu'un remède apporté par l'Église latine à sa sœur grecque infectée de quelque maladie doctrinale.

Faisons le compte. Arius a été condamné à Nicée. Était-ce un Latin ? Non, c'était un prêtre d'Alexandrie. Qui a pris sa défense avant le concile et depuis ? Entre tous, Eusèbe, évêque de Nicomédie, puis de Constantinople. Deux des signataires de l'encyclique patriarcale doivent se reconnaître successeurs de cet Eusèbe. Où le concile de Nicée a-t-il trouvé ses partisans, ses défenseurs les plus nombreux et les plus solides ? En Égypte et en Occident. — D'ou vient le fameux terme d'*omoousios*, qui a servi de tessère à l'orthodoxie nicéenne? De Rome, très vraisemblablement [1].

Pourquoi s'est tenu le deuxième concile

1. Voir là-dessus Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 228, note.

œcuménique? Pour faire prévaloir la foi de Nicée, sans cesse combattue en Orient pendant plus d'un demi-siècle. Qui l'a convoqué? L'empereur Théodose, un Latin, lequel déclare ne connaître d'autre foi que celle qui fut prêchée aux Romains par l'apôtre Pierre et qu'enseignent, à Rome, le pape Damase, à Alexandrie, l'évêque Pierre, successeur d'Athanase [1]. — Quels ont été les hérétiques condamnés à ce concile? Eudoxe et Macédonius, de Constantinople; Apollinaire, de Laodicée, en Syrie; Eunomius, Aétius et autres membres du clergé grec. Pas un Latin ne figure parmi eux.

Contre qui s'est tenu le troisième concile œcuménique, celui d'Éphèse? Contre Nestorius, patriarche de Constantinople, quatrième prédécesseur hérétique de Sa Béatitude Anthime.

Eutychès, moine de Constantinople, et

1. *Cunctos populos quos clementiæ nostræ regit temperamentum in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque nunc ab ipso insinuata declarat, quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriæ episcopum virum apostolicæ sanctitatis.* (Cod. Théod., XVI, 1, 2.)

Dioscore, patriarche d'Alexandrie, ont, par leurs excès de doctrine ou de juridiction, provoqué la réunion du quatrième concile, celui de Chalcédoine. Qu'a fait ce concile ? Il a déposé Dioscore et puni ses complices, sous la direction effective des légats du Pape, en vertu des ordres apportés par ceux-ci. Il a, de plus, rédigé une profession de foi où se trouve la fameuse expression *in duabus naturis*. D'où est venu ce terme dogmatique, cette nouvelle tessère d'orthodoxie ? D'Orient ? Non : la plupart des membres du concile y répugnaient. Elle venait de Rome ; elle figure comme chose essentielle dans l'exposition de foi adressée par le pape Léon au patriarche Flavien, c'est-à-dire dans une pièce dont l'ecthèse de Chalcédoine n'est qu'une rédaction grecque.

Le cinquième concile marque, il est vrai, une victoire temporaire remportée sur le pape Vigile par l'empereur Justinien et l'épiscopat grec. Du reste, aucun point de doctrine n'y fut mis en débat. Il s'agissait de savoir si la condamnation de certains livres était ou non opportune. Le pape Vigile était pour l'inopportunité, le concile pour l'opportunité. Vigile se rallia au décret de condamnation, pour le

bien de la paix. Mais la preuve qu'il avait raison, c'est que cette condamnation, mal comprise en Occident, y causa des troubles sérieux et de longs schismes[1].

Au sixième concile, quelle figure font les légats romains ? Ils arrivent avec des lettres du Pape où la doctrine orthodoxe est exposée et inculquée contre l'hérésie monothélite. Celle-ci a prévalu depuis plus de quarante ans dans tous les patriarcats d'Orient, sauf celui de Jérusalem. Au moment du concile et dans cette assemblée, elle est représentée ouvertement par le patriarche d'Antioche, hypocritement par celui de Constantinople. Ce dernier, voyant les légats romains soutenus par l'Empereur, se décida à passer de leur côté. Dans la condamnation finale, outre le patriarche d'Antioche et quelques autres monothélites de Constantinople, on voit figurer plusieurs noms d'anciens patriarches, dont quatre de Constantinople. Il est vrai qu'on y trouve aussi celui du pape Honorius, qui avait eu le tort, tout à fait au début de l'affaire, de se

1. J'ai traité longuement de cette question dans mon mémoire intitulé *Vigile et Pélage* (*Revue des questions historiques*, octobre 1884).

laisser mener par le patriarche Serge, et d'écrire, sous son inspiration, des lettres imprudentes sur lesquelles son clergé et ses successeurs se hâtèrent de revenir.

Et le septième concile, celui des images ! En 754, l'épiscopat grec, toujours docile à la direction de la cour, condamnait dans une assemblée presque plénière[1] le culte des images, proscrit du reste par le gouvernement, depuis une vingtaine d'années. A Rome, depuis le même temps, on maintenait le culte des images, non sans souffrir persécution. Enfin ce culte triompha — pas cependant pour toujours — au concile œcuménique de Constantinople (787).

De tout ceci il résulte, semble-t-il, que, s'il y a un lieu au monde ou l'on peut se réclamer des sept conciles œcuméniques, c'est Rome ; que, s'il y a un lieu au monde où leur souvenir peut éveiller des idées sombres, c'est le patriarcat de Constantinople. Comptez avec moi les patriarches dont la mémoire a été

1. Il y eut au concile iconoclaste trois cent trente-six évêques. Eu égard aux limites de l'empire, à cette époque, ce chiffre représente beaucoup plus que la majorité des sièges occupés.

condamnée dans ces conciles, ou qui se sont montrés ouvertement les adversaires de leurs décisions :

Eusèbe, — Macédonius, — Eudoxe, — Démophile, — Nestorius, — Acace, — Timothée, — Anthime, — Serge, — Pyrrhus, — Paul, — Pierre, — Jean VI, — Anastase, — Constantin, — Nicétas, — Théodote, — Antoine, — Jean VII.

Dix-neuf patriarches hérétiques, et cela dans une période de cinq cents ans seulement. Encore n'ai-je mentionné ici que les sommités du genre, les hérétiques notoires. La liste s'allongerait singulièrement s'il fallait y donner place aux patriarches à qui l'on peut reprocher des hésitations, des fautes de conduite, comme celles dont on fait trophée contre les papes Libère, Vigile, Honorius.

Mais, me dira-t-on, s'il est vrai que, pour l'ensemble, les sept premiers conciles œcuméniques représentent une orthodoxie défendue contre nous par l'Église romaine, au moins pouvons-nous dire que cette orthodoxie, nous l'avons maintenue, tandis que l'Église romaine l'a abandonnée ou corrompue. — Abandonnée ? En quoi ? Quel est le

dogme défini dans ces conciles que l'Église romaine ait répudié depuis ? Quelle est la formule établie par eux qui ne figure expressément dans ses professions de foi ?

Corrompue ?... Ici se placent les revendications énumérées ci-dessus, le *Filioque*, le baptême par infusion, les azymes, etc. On devrait bien nous montrer dans les anciens conciles un décret, un canon, un mot, qui représente une prohibition relative à l'un quelconque de ces points. Quel est le concile œcuménique où l'on a réglé la procession du Saint-Esprit[1], le mode d'administration du baptême, l'efficacité de telle ou telle partie de la liturgie eucharistique, le choix entre le pain levé et le pain azyme, les conditions de l'expiation d'outre-tombe, le rapport entre

1. On dira plus loin que le symbole attribué au deuxième concile n'est réellement pas de lui. Ce qu'il dit du Saint-Esprit : *Et in Spiritum sanctum, Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui loculus est per Prophetas*, n'exprime ni la divinité, ni la consubstantialité de l'Esprit-Saint. En 381, un pneumatomaque aurait pu signer cette formule. Bon signe qu'elle n'émane pas du concile où précisément cette hérésie fut condamnée. Cette observation est de M. Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 268.

la loi du péché originel et la situation spéciale de la Vierge-Mère ?

Mais, en précisant, nous aurions ajouté. — Et vous? — En niant nos précisions, en les traitant, non seulement comme chose douteuse, mais comme des erreurs, ne précisez-vous pas autant que nous, ne dogmatisez-vous pas tout comme nous ?

III

Mais venons au détail, et commençons par ce célèbre *Filioque*. Vous êtes bien obligés de reconnaître que cette interpolation du symbole n'est pas le fait de l'église romaine, qu'elle l'a subie beaucoup plus qu'elle ne l'a introduite. Vous l'avouez expressément ; vous citez même, pour soutenir votre aveu, des textes qui, par parenthèse, pourraient être plus exactement rapportés[1] ; mais enfin cela

1. Le *Liber pontificalis*, dans la vie de Léon III, dit que ce pape fit graver sur deux cartouches, à la confession de Saint-Pierre, le texte du symbole, en grec et en latin : *Hic vero pro amore et cautela orthodoxae fidei fecit scutos ex argento II, scriptos utrosque symbolum...* Sa Béatitude transforme ce texte narratif en une inscription : *Haec Leo, posui amore et cautela*, etc... Sur ce monument, v. mon édition du *L. P.*, t. II, p. 46, note 110.

ne fait aucun doute pour vous. Sans doute l'Église romaine a fini par tolérer, puis par admettre le *Filioque ;* elle s'est mise en situation de s'en voir faire un crime, si c'est un crime.

Si c'est un crime, dites-vous? Mais sûrement, et des plus abominables. — Voyons, où est la loi ecclésiastique qui interdit d'ajouter au symbole des explications nécessaires, utiles même. Le symbole le plus ancien n'est sûrement pas celui que nous récitons ou chantons à la messe : celui-là ne remonte pas au delà du IVe siècle. Avant lui, on ne connaissait que le symbole dit des Apôtres, c'est-à-dire, comme les dernières recherches de l'érudition l'ont prouvé, le très ancien symbole baptismal de l'Église romaine. Au temps du concile de Nicée, toutes les églises, d'Orient comme d'Occident, se servaient de cette vénérable formule, partout identique à elle-même, sauf quelques compléments introduits çà et là, car, dans ces temps anciens, on ne voyait aucun inconvénient à toucher au texte du symbole. Le concile de Nicée y ajouta des mots, des phrases absolument nouvelles, dans l'intention précise

d'éliminer, chez ceux qui le récitaient, tout soupçon d'arianisme. — C'est vrai, me direz-vous, mais c'était le concile de Nicée. — D'accord. Mais prenons le symbole de Nicée et comparons-le, sauf le *Filioque*, qui nous divise, à celui qui nous est commun. Qui l'a fait, ce symbole commun, ce symbole sacré auquel vous nous reprochez d'avoir touché? Est-ce le premier concile œcuménique? Non. — Est-ce le second? Non, car il est certainement antérieur à ce concile. N'étant ni du premier concile œcuménique ni du second, composé quelque part en Orient entre les deux, il ne peut émaner que d'une autorité inférieure à celle d'un concile œcuménique.

Maintenant, comparons son texte au texte authentique de Nicée. La différence est énorme; non pas, bien entendu, qu'il y ait contradiction entre les deux, mais seulement au point de vue du développement. Telle croyance est exprimée dans le second qui ne l'était pas dans le premier. S'il est abominable d'avoir ajouté au symbole l'expression de la croyance à la procession du Saint-Esprit *ex Filio*, combien ne le sera-t-il pas plus d'y avoir ajouté toute cette série de dogmes:

1° La naissance du Christ par l'opération du Saint-Esprit, du sein de la vierge Marie ;

2° Sa crucifixion sous Ponce Pilate ;

3° Sa sépulture ;

4° La prédiction scripturaire de sa résurrection ;

5° Sa place au ciel à la droite du Père ;

6° Son règne éternel (contre Marcel d'Ancyre) ;

7° (L'Esprit-Saint) maître, vivificateur, procédant du Père, adoré et glorifié avec le Père et le Fils, inspirateur des prophètes ;

8° L'Église une, sainte, catholique et apostolique ;

9° La rémission des péchés par le baptême ;

10° La résurrection des morts ;

11° La vie éternelle.

On me dira que la plupart de ces données se retrouvent dans les diverses formes du symbole des Apôtres, bien avant le concile de Nicée. D'accord ; mais il ne s'agit pas en ce moment de l'orthodoxie, du caractère traditionnel de telle ou telle doctrine : il s'agit seulement de l'inviolabilité du formulaire.

Or, cette inviolabilité, je ne vois pas qu'on l'ait jamais réclamée pour le symbole apostolique ; je constate au contraire qu'il a été souvent retouché, même à Rome, son lieu d'origine. Dans la série des lois ecclésiastiques, je cherche en vain, antérieurement au concile d'Éphèse, troisième œcuménique, une prohibition quelconque. Le symbole de Nicée avait été souvent remanié, dans les milieux les plus orthodoxes, et combiné de diverses façons avec le symbole des Apôtres pour l'usage baptismal ; celui de Constantinople provient d'une combinaison de ce genre. Ce n'est, semble-t-il, que le symbole baptismal de Jérusalem, rédigé vraisemblablement par saint Cyrille et adopté pour son usage propre par l'église de Constantinople, non pas avant le deuxième concile œcuménique, puisque alors elle était arienne, mais après, entre 381 et 451. Que ce symbole ait été promulgué par le concile de 381, rien n'autorise à le penser. Il est sûr, en tous cas, que le concile suivant, celui d'Éphèse, tenu en 431, l'ignore absolument. Pour le concile d'Éphèse, il n'y a qu'un symbole, celui de Nicée, le vrai, le primitif. S'il prohibe tout autre symbole, c'est

au profit de celui de Nicée, et non au profit de celui de Constantinople.

Que l'on ne vienne donc pas nous opposer l'autorité du concile d'Éphèse. Si la prohibition émanée de cette assemblée représente autre chose qu'une mesure temporaire, si elle est une loi perpétuelle, alors elle ne vise plus seulement le *Filioque*, elle atteint le symbole de Constantinople dans son ensemble.

Mais ce symbole a fini par être accepté ; il a été proposé au concile de Chalcédoine concurremment avec le symbole de Nicée ; l'Église romaine l'a introduit dans son rituel baptismal. — Cela est vrai. En ce qui regarde l'Église romaine, l'introduction du symbole de Constantinople a été tardive : elle ne remonte qu'au temps de Justinien ; elle représente un des fruits de la politique religieuse de ce prince, très préoccupé de faire régner l'union, la conformité, entre les diverses églises de son empire. Peut-être l'Église romaine aurait-elle mieux fait de s'en tenir à sa vieille tradition et de conserver au symbole apostolique la place exclusive qu'il avait eue jusqu'alors. C'est évidemment pour le bien de la paix que, *pendant un certain temps*, elle lui

substitua le symbole de Constantinople, comme c'est pour le bien de la paix qu'elle toléra que les églises de France et d'Espagne chantassent ce symbole à la messe, avec l'addition du *Filioque*, qui paraît s'être produite d'abord en Espagne, vers le VIe siècle. Sa résistance à cette dernière innovation dura jusqu'au XIe siècle. Ce n'est pas qu'elle considérât l'addition du *Filioque* comme une violation des règles ecclésiastiques essentielles; mais, connaissant mieux que le clergé franc l'état d'esprit des Grecs, leur propension à s'effaroucher des moindres divergences, elle jugeait inopportun de donner prise à leurs critiques.

Ainsi le symbole qu'on nous accuse d'avoir interpolé n'a rien, ni dans son origine ni dans son autorité, qui interdise les interpolations nécessaires. Il n'émane ni du concile de Nicée ni du concile de Constantinople ; il représente lui-même une énorme violation de la prohibition imaginaire que l'on oppose au *Filioque*. C'est le symbole de Nicée gravement interpolé par une autorité particulière, sans concert préalable avec l'ensemble des églises. Si l'on découvre une paille dans notre œil,

que l'on commence par s'extraire à soi-même cette poutre considérable.

Mais on ne se borne pas à contester le droit en vertu duquel l'Église latine a complété son symbole ; on lui conteste la doctrine formulée dans ce complément. Ici, on pense bien que je ne vais pas entrer sur le terrain de la théologie. Depuis bien des siècles, Grecs et Latins se querellent sur ce sujet : les Grecs prouvent aux Latins que le Saint-Esprit ne procède que du Père ; les Latins démontrent aux Grecs qu'il procède aussi du Fils. Tous les arguments, tous les textes, sont connus depuis longtemps. On les peut trouver dans nombre de livres spéciaux. Je me bornerai à deux observations.

D'abord, cette question semble d'un ordre bien métaphysique. On ne voit pas aisément en quoi elle peut intéresser le sentiment religieux. Ne pourrait-on pas, ne devrait-on pas la laisser dormir, du moment où il est clair qu'en l'agitant on compromet la paix ecclésiastique ? Il y avait longtemps que le *Filioque* existait dans les symboles d'Espagne et de France, bien plus longtemps encore que l'on enseignait en Occident la procession du Saint-

Esprit *ex utroque*, lorsque les théologiens grecs se mirent à en faire un cas de conscience. C'est Photius qui l'a fait le premier, et il ne l'a fait que poussé par le désir de prendre les Latins en défaut. Ne devrions-nous pas, parmi nos ancêtres lointains, préférer les apôtres de paix aux fauteurs de discorde, nous inspirer des temps d'union plutôt que des crises schismatiques ?

L'autre observation que je crois devoir présenter est celle-ci. Quand on ne se borne pas, dans cette question, à compter et peser les textes scripturaires, les témoignages des Pères et les arguments de métaphysique ; quand on cherche à se rendre compte de l'histoire de la divergence, en commençant par ses plus profondes racines, voici à quoi l'on arrive. Depuis le IVe siècle, depuis le IIIe même, pour ne pas remonter plus haut, deux théologies sont en concurrence pour expliquer l'inexplicable Trinité. L'une, pratiquée par les Occidentaux, place l'essence du mystère dans la consubstantialité ; elle cultive avant tout l'idée de l'unité divine, lui subordonnant l'idée de la triple personnalité. L'autre, classique en Orient, part de la hiérarchie des hypostases

et la concilie comme elle peut avec l'unité divine. Pour les Orientaux, la Trinité est, avant tout, cosmologique : c'est par elle que s'explique l'origine du monde. Le monde n'existerait pas, qu'il n'y aurait pas nécessairement de personnes divines [1]. Pour les Occidentaux, la Trinité n'a rien à voir avec le monde : c'est une nécessité de la vie divine. Ici, la Trinité immanente ; là, la Trinité économique. Inutile de nous le dissimuler : d'accord, sauf le *Filioque*, sur les formules symboliques, d'accord sur l'acceptation des données traditionnelles qu'elles expriment, nous ne le sommes pas toujours sur la façon d'expliquer ces formules, de combiner ces données. La foi nous unit ; la théologie nous sépare quelquefois. Saint Augustin, dans sa théorie de la

1. Je n'entends pas affirmer ici qu'une telle proposition soit expressément affirmée par des Pères de l'Eglise grecque. Ce que je veux dire, c'est que l'idée qu'elle exprime se retrouve, plus ou moins profondément, au-dessous de leurs développements théologiques. La correction de ceux-ci provient, non des concepts philosophiques qui leur servent de *substratum*, mais de la tradition ecclésiastique formulée dans les conciles ou autre part. En Orient comme ailleurs, le respect de la tradition a souvent empêché de tirer de principes douteux des conséquences fâcheuses, permis de faire de la théologie orthodoxe en partant d'une philosophie plus ou moins critiquable.

Trinité, dans sa façon philosophique de la concevoir, est très loin de saint Grégoire de Nazianze.

Mais qui a raison? Je viens de dire combien ces questions de théologie pure, de haute et sèche métaphysique, ont peu d'intérêt religieux. Conclurai-je que tout le monde a tort et que c'est offenser Dieu que de chercher à pénétrer ses mystères? Nullement. Trancherai-je la question en montrant de quel côté se trouve l'Église romaine? Non encore. Je me bornerai à signaler un fait historique. La théologie grecque s'est définie sur ce point entre les mains des grands docteurs cappadociens, Basile, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, tout comme la théologie latine a reçu de saint Augustin son orientation définitive. Loin de moi la pensée de déprécier les trois grands serviteurs de Dieu qui ont jeté sur le catholicisme oriental, au déclin du IVe siècle, un si pur éclat de doctrine et de vertu. Cependant, on ne peut se dissimuler que ces théologiens représentent une orthodoxie de convertis. Leurs maîtres, leurs prédécesseurs, ont été semi-ariens, comme on dit. Ils ont respiré le même air que les Basile

d'Ancyre, les Eustathe de Sébaste et autres personnes célèbres par leur hostilité au consubstantiel. Quand ce monde théologique, après bien des hésitations ou des faiblesses, a fini par se rallier au concile de Nicée, ce n'a pas été sans quelques réserves ; ils ont stipulé pour les trois hypostases avec plus d'insistance qu'il n'aurait, au fond, convenu aux vrais champions de Nicée, aux papes de Rome et à saint Athanase [1]. Il ne serait pas étonnant que, je ne dis pas dans leur foi, mais dans leur théologie, il se fût conservé quelque attache aux conceptions antérieures. Ils ont accepté le symbole de Nicée, mais ils l'ont expliqué avec la philosophie d'Origène et d'Eusèbe de Césarée.

Saint Augustin est exempt de ces influences. Il traite la foi de Nicée directement par sa raison, sans que celle-ci soit déjà préoccupée d'une théologie antérieure. Origène ne pèse pas sur sa pensée ; si, longtemps avant lui, on avait, en Occident, raisonné ou dé-

1. Dans le symbole dit de Constantinople, qui provient, en somme, de ce monde religieux, on ne trouve plus les mots ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας, qui ont, dans la pensée de saint Athanase, une si grande importance.

raisonné sur la Trinité, il n'en a nul souci.

Pour un observateur qui serait indifférent, il y aurait ici un préjugé en sa faveur. Je ne veux qu'indiquer cette idée, car, si je la développais, j'aurais bientôt dépassé toute mesure.

Peut-être y aurait-il là un terrain d'entente ou de discussion, au cas où, désireuses de faire cesser ce sujet de querelle, des personnes vraiment instruites du dogme et de la tradition viendraient à se réunir et à conférer sur la procession du Saint-Esprit. Pourquoi cela ne se produirait-il pas? La diplomatie apaise bien des querelles en les examinant à froid et dans un esprit pacifique.

Mais voilà le point capital : l'esprit pacifique. Il ne se révèle guère dans cette encyclique patriarcale. Poursuivons-en l'examen.

IV

Aux récriminations sur le *Filioque* fait suite toute une série de protestations contre certains usages latins qui ne se rencontrent pas dans l'Église grecque, et qui, pour cette raison, paraissent gravement répréhensibles : le

baptême par infusion, la consécration du pain azyme, la négligence de l'épiclèse, enfin la communion sous une seule espèce. Ces diversités ne nous semblent pas, à nous Latins, d'une grande importance. L'Église romaine, tout en demeurant fidèle à son propre usage, admet fort bien que d'autres églises en suivent un autre; les papes sont même intervenus, à diverses reprises, pour empêcher leurs représentants en Orient d'exiger des uniates qu'ils conformassent, sur ces points, leurs coutumes traditionnelles au rite latin. Bien moins tolérants, les chefs de l'Église grecque nous font un cas de conscience de ne pas suivre leurs cérémonies dans tous les détails. Ils vont même jusqu'à voir dans nos particularités des cas de nullité; à certains moments, ils ne reconnaissent ni notre baptême ni notre eucharistie.

Autrefois la liste de leurs réclamations était beaucoup plus longue. On protestait contre la forme latine du célibat ecclésiastique, contre le jeûne des samedis de carême, contre l'interruption de l'*Alleluia* dans les semaines avant Pâques, contre les clercs rasés, etc. C'était vraiment l'état d'esprit du voyageur

novice, qui, transporté hors de chez lui, s'empresse de trouver mauvais tout ce qui ne se fait pas comme dans son pays natal.

Les Grecs byzantins ne réfléchissaient pas qu'on pouvait leur rendre la pareille et leur demander compte de certains usages qui leur sont propres. Pourquoi, par exemple, mettent-ils de l'eau chaude dans le calice consacré ? Pourquoi le patriarche a-t-il seul le droit de consacrer le saint chrême ? Ce dernier point est un empiétement manifeste sur les droits des évêques. Pourquoi les patriarches, jadis inamovibles comme tous les évêques, changent-ils maintenant aussi souvent que les ministères des pays parlementaires [1] ?

Je ne veux pas m'engager dans cette voie ; plus soucieux de défendre l'Église latine que d'attaquer l'Église grecque, je reviens aux objections que l'on nous fait.

D'abord, en ce qui regarde le baptême, on nous dit que « l'Église des sept synodes bap-

1. Sa Béatitude Anthime vient de vérifier une fois de plus cette grave dérogation à la discipline antique. Patriarche depuis un an ou à peu près, il a été forcé, entre la rédaction de cet article et la correction de l'épreuve, de remettre sa démission au saint synode. Quelle pitié !

tise par une triple immersion dans l'eau, que le pape Pélage qualifie cette triple immersion de précepte du Seigneur, et que les vieux baptistères d'Italie sont disposés d'une façon qui suppose que, jusqu'au XIIIe siècle, l'immersion était encore en usage. »

Le texte du pape Pélage n'est pas indiqué par le patriarche ; j'ai eu quelque peine à le trouver, car il manque dans les recueils des lettres de ce pape imprimés jusqu'ici [1]. Il figure dans le décret d'Yves de Chartres, I, 161. Vérification faite, il ne prouve nullement ce que veut le patriarche. Le pape répond à une consultation de Gaudentius, évêque de Volterre, qui lui posait le cas suivant : Les hérétiques de la secte bonosiaque [2] doivent-ils être baptisés, quand ils demandent à se faire catholiques, ou simplement réconciliés? Ce qui rendait douteux leur baptême, c'est qu'ils le célébraient seulement au nom du Christ et par une seule immersion : *quia in*

1. Cf. Brandi, *Dell' unione delle chiese*, p. 35. C'est ce mémoire qui m'a mis sur la voie.

2. Le nom de la secte n'est pas exprimé ; mais il s'agit bien des photiniens ou bonosiaques, car le pape parle du pays de Sirmium et de Singidunum comme de la terre classique de l'hérésie en question.

nomine solummodo Christi, una etiam mersione se asserunt baptizari. Contre ce procédé, Pélage fait valoir les paroles du Seigneur : « Allez, enseignez toutes les nations et les baptisez au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Il dit que ce précepte évangélique nous avertit de célébrer le baptême au nom de la Trinité, par une triple immersion : *in nomine Trinitatis trina etiam mersione.* Il est clair qu'il n'oppose nullement l'immersion à l'affusion, mais seulement le rituel à trois temps au rituel à un seul temps, et la formule « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, » à la formule « Au nom du Christ. » Encore faut-il remarquer que la *trina mersio* n'a, dans son texte, qu'une importance très secondaire. Il continue en prescrivant à l'évêque de Volterre de s'enquérir si les hérétiques dont il s'agit ont été baptisés avec la formule « Au nom du Père, etc., » ou avec l'autre, d'accepter leur baptême dans le premier cas, de le rejeter dans le second cas. La triplicité de l'acte n'est plus mentionnée, ce qui prouve bien que, lorsqu'il parlait de précepte évangélique, donné par Notre-Seigneur lui-même, il ne visait que le texte de saint

Mathieu : « Allez, enseignez, etc. » Si alors il a mentionné la *trina mersio*, c'était pour signaler dans ce rite une correspondance avec la triplicité de la formule, nullement pour le présenter comme de droit divin.

Cette interprétation, du reste, est confirmée par l'attitude de saint Grégoire à l'égard de l'usage d'Espagne, où la *mersio* était unique. Saint Grégoire déclare[1] ne voir aucun inconvénient à ce que l'on baptise par une seule immersion. C'est précisément à ce propos que le grand Pape formule ce principe que, dans l'Église, l'unité de la foi n'a pas à souffrir de la diversité des usages : *In una fide nil officit sanctae Ecclesiae consuetudo diversa.*

Ainsi le texte de Pélage n'a aucune valeur dans la question présente. Sa Béatitude aurait dû s'abstenir de l'invoquer, ou, l'alléguant, elle aurait dû au moins ne pas le tronquer.

Ni Pélage ni Grégoire n'ont songé à opposer la *mersio* baptismale à un acte différent. Pour eux, la *mersio* est la seule manière de conférer le baptême.

1. *Reg.*, I, 41 (éd. bénédictine, I, 43).

Examinons maintenant d'un peu plus près ce qu'il y a sous ce terme technique.

Sa Béatitude paraît être bien sûre que l'immersion a été pratiquée en Occident jusqu'au XIIIe siècle. A s'en tenir aux mots, certaines apparences lui donneraient raison. L'acte principal, dans la cérémonie du baptême, est ordinairement appelé *mersio*, « immersion, » comme on vient de le voir. *Mergis*, disent les vieux rituels, où l'on indique au célébrant ce qu'il doit faire. Cependant il ne faut pas s'en tenir au sens ordinaire des mots quand il s'agit d'acceptions aussi spéciales. Tâchons de voir de nos yeux comment se pratiquait cette immersion. La célébration du baptême est souvent représentée sur les monuments, soit dans la scène évangélique du baptême de Notre-Seigneur, soit dans des scènes de baptêmes ordinaires. Y voit-on quelquefois l'immersion totale, le néophyte plongé tout entier dans l'eau de manière à disparaître complètement ? En aucune façon ; cette immersion, qui est l'immersion grecque, ne se rencontre jamais, ni dans les mosaïques des anciennes églises, ni dans les peintures des catacombes, ni dans les pièces d'usage domestique, verres,

cuillers, etc., ni sur les marbres sculptés ou gravés. Dans tous ces monuments, le néophyte apparaît debout, les pieds dans l'eau, mais la plus grande partie du corps en dehors de l'eau, pendant qu'on lui verse de l'eau sur la tête, soit à la main, soit avec un vase, lequel a souvent la forme d'une colombe[1]. C'est le baptême par affusion, non le baptême par immersion ; ce n'est pas le bain pris par plongeon en pleine eau ou dans une piscine, c'est à peu près la douche prise au-dessus d'un large vase.

On me dira : Mais entre votre baptême par simple affusion et ce procédé antique il subsiste au moins cette différence : dans le vieux rituel latin, les pieds sont immergés. D'accord ; mais on m'accordera bien que l'ablution de la tête a ici plus d'importance que celle des pieds. De plus l'expression technique *mersio*, *mergis*, ne se rapporte nullement à l'ablution des pieds, mais seulement à l'affusion de l'eau. *Mergis eum tertio*, disent les rituels. Il est clair que, lorsque cette action se produit, le

1. Ces monuments ont été souvent groupés ; voir surtout de Rossi, *Bullettino*, 1876, pp. 8 et suiv.

néophyte est déjà descendu dans la piscine ; il a les pieds dans l'eau, mais il n'est pas encore baptisé. Il ne le sera qu'après la *mersio*, accompagnée des paroles sacramentelles. Cette *mersio* se répète trois fois, sans que le néophyte bouge de place, sans qu'il sorte de la piscine. Elle ne peut donc être autre chose que l'acte par lequel le célébrant verse l'eau sur la tête.

Les baptistères dont se réclame l'encyclique patriarcale témoignent dans notre sens, non dans le sien. Aucun d'eux n'a la profondeur nécessaire pour que l'eau y puisse atteindre la taille moyenne de l'homme.

En somme, il y a ici une erreur d'interprétation. L'immersion dont parlent les anciens textes n'est pas autre chose que l'affusion actuelle, pratiquée sans doute avec plus d'abondance, mais sans différence essentielle.

Et cette manière de voir trouve une confirmation dans l'emploi des mots *tinctio*, *tingere*, pour désigner le baptême. Ce synonyme est dans la langue ecclésiastique latine depuis le temps de Tertullien. Or, que signifie *tingere ?* Tout simplement *mouiller*, et non pas *immerger*.

Ai-je besoin d'ajouter que le baptême par

immersion suppose la libre disposition de grandes quantités d'eau et, pour cette raison, est incompatible avec certaines situations et certains faits ? Comment croire, par exemple, que les trois mille Juifs baptisés à Jérusalem le jour de la première Pentecôte [1] l'aient été dans ces conditions ?

Enfin, il est une chose absolument indéniable, c'est que le baptême des malades, le baptême clinical, comme on disait, ne comportait et ne pouvait comporter l'immersion ; on le célébrait par simple affusion. Sans doute, ce baptême était considéré comme un pis aller ; on préférait être baptisé avec toutes les cérémonies de l'Église, en assemblée publique et solennelle. Mais cette préférence n'était nullement fondée sur l'idée que le baptême clinical fût invalide. Jamais on n'a songé à le renouveler. Dès lors, si le baptême par simple affusion est valable, pourquoi ce *minimum* ne suffirait-il pas aussi pour les gens bien portants ? On peut discuter sur l'opportunité de la simplification du rite, non sur la validité du rite simplifié.

1. *Act.*, II, 41.

« L'Église des sept conciles œcuméniques, etc., *selon l'exemple du Sauveur*, a célébré l'Eucharistie avec du pain levé, tant en Orient qu'en Occident, pendant plus de mille ans ; mais l'église papique a innové au XIe siècle en introduisant l'usage de l'azyme. »

Voilà des affirmations précises. Malheureusement, elles sont loin d'êtres vérifiées. Un point seulement est certain, c'est que les Grecs n'ont commencé qu'au XIe siècle à quereller les Latins à propos des azymes. Quant à savoir en quel temps les azymes ont été introduits en Occident, où cet usage a pris naissance, quelle a été la rapidité de son extension, c'est ce que, dans l'état actuel des renseignements, personne ne peut dire. En fixant des dates, le patriarche affirme ce qu'il ne sait pas.

Il sait moins encore si l'exemple du Sauveur, seul fondement de son exclusivisme, est en sa faveur ou en faveur de l'usage latin. Les trois Évangiles selon saint Mathieu, saint Marc et saint Luc racontent les derniers moment du Christ en partant de l'idée qu'il a célébré la Pâque avant de mourir. Saint Jean donne une impression différente. Il est à croire que jamais on n'arrivera à tirer cette

question au clair. Si la conclusion déduite du texte de saint Jean était la seule légitime, l'usage grec aurait pour lui l'exemple du Sauveur ; mais, si le Sauveur a fait la Pâque la veille de sa mort, il est clair que son exemple autorise l'usage latin et condamne l'usage grec. Il y a donc au moins incertitude. Dans ces conditions historiques, pourquoi restreindre la liberté ? La seule solution logique, c'est que les deux usages sont aussi autorisés l'un que l'autre : c'est la solution romaine.

On nous reproche ensuite d'admettre que, dans la consécration de l'Eucharistie, les paroles efficaces sont celles de l'institution : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang, » tandis que, pour l'église des sept conciles œcuméniques, les paroles efficaces sont celles de l'invocation du Saint-Esprit. Et l'on prétend que les anciens rituels romains et gallicans soutiennent ce système, condamnant ainsi la croyance de « l'église papique. »

La vérité est que cette croyance, laquelle d'ailleurs n'a pas encore été, à ma connaissance du moins, formulée directement et explicitement dans une décision dogmati-

que, s'autorise de témoignages fort anciens. Elle pourrait s'autoriser de l'usage grec lui-même, suivant lequel les paroles de l'institution sont prononcées tout haut, avec une grande solennité, tandis que l'épiclèse est récitée à voix basse. Mais ce qu'il convient d'examiner avant tout, ce sont les textes liturgiques latins. Or, dans la formule de la messe romaine, qui, pour ces détails, remonte au moins au temps du pape Damase (366-384)[1], il n'est nullement question du Saint-Esprit. Dans les formules gallicanes, fort diverses les unes des autres, il y en a qui parlent de la « transformation eucharistique » par la vertu du Saint-Esprit ; il y en a qui n'en parlent pas. Ce thème de prière n'était donc pas considéré comme obligatoire en Occident. Accepter le système des Grecs actuels, c'est admettre la nullité de la plupart des messes célébrées en Occident, depuis le IVe siècle au

1. Les liturgies byzantines, dites de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, seraient à peu près contemporaines de Damase, si elles avaient réellement ces Pères pour auteurs, ce qui n'est pas prouvé. Quant au canon romain, il est attesté depuis le temps de Damase, mais il ne porte aucun nom d'auteur, et rien n'empêche de croire qu'il soit beaucoup plus ancien.

moins. L'église grecque aurait-elle attendu aux temps modernes pour protester contre une telle énormité, pour essayer de remédier à un tel désordre ?

Sa Béatitude Anthime rappelle, vers la fin de son encyclique, les célèbres paroles de Vincent de Lérins : « Dans l'église catholique, » il faut s'attacher avec soin à ce qui a été » cru partout, en tous lieux, par tout le monde.»

Ce serait le cas d'en faire l'application.

Dans une formule liturgique, dans un rituel, où sont les parties essentielles ?

Pour le savoir, il n'y a qu'à comparer les textes et les usages. Ce qui est essentiel se retrouve partout, se constate dans tous les temps, si haut qu'on peut remonter. C'est ainsi que nos théologiens ont procédé pour les sacrements, notamment pour celui de l'ordination. Le moyen âge leur avait transmis des formules fort précises, des rites très expressifs où, à s'en tenir aux apparences, devait se trouver l'essentiel du sacrement. Mais ni ces formules ni ces rites ne se rencontraient dans l'usage grec; on découvrit aussi qu'ils manquaient aux anciens livres latins. Dès lors, on n'a pas hésité à contre-

dire une tradition d'école très fortement enracinée ; on a considéré comme essentiel ce qui est commun à toutes les églises, non ce qui paraît d'abord avoir le plus grand pouvoir d'expression.

Que les Grecs fassent de même. Qu'ils veuillent bien considérer que, s'ils ont des antiquités liturgiques, nous en avons aussi ; que l'église romaine remonte à une date des plus respectables, que ses usages liturgiques étaient déjà réglés et fixés en un temps où l'église de Constantinople était encore à fonder[1]. Si l'on veut se réclamer de Jérusalem, d'Antioche, des apôtres, on sera suivi sur ce terrain. C'est apparemment de Jérusalem et d'Antioche que sont venus, dès avant le temps de Néron, les fondateurs de la chrétienté romaine ; saint Pierre et saint Paul sont, je pense, qualifiés pour recommander les traditions.

Le dernier grief liturgique a rapport à

1. On pense bien que je n'attribue aucune valeur aux revendications d'origines apostoliques rattachées à saint André et à son disciple Stachys. Ces fables reposent sur un écrit apocryphe attribué à un prétendu Dorothée, évêque de Tyr, qui n'a jamais existé. L'église de Byzance, considérée comme distincte de celle d'Héraclée, remonte tout au plus au déclin du troisième siècle.

l'usage du calice. Il est sûr qu'en supprimant la communion sous l'espèce du vin ou plutôt en la réservant à peu près aux seuls prêtres, l'église romaine a rompu avec un usage antérieur. Elle ne l'a pas fait sans regret ni sans soulever d'opposition ; mais elle a cru devoir passer outre, pour de graves raisons dans le détail desquelles je n'ai pas à entrer ici. L'encyclique patriarcale lui reproche d'avoir violé en ceci un précepte divin, formellement énoncé dans l'Évangile. Cela serait bien extraordinaire, car l'église romaine, pas plus que l'église grecque, ne se reconnaît le droit de toucher aux choses de droit divin. Considérons ceci de plus près. Le texte évangélique invoqué par Sa Béatitude est tiré du récit de la Cène dans saint Mathieu. Le Sauveur présentant le calice *à ses apôtres*, leur dit : « Buvez-en tous. » De cette invitation adressée à tous les *convives* de la dernière cène, on fait un précepte inculqué à tous les *chrétiens* de tous les siècles. C'est une exégèse excessive. Elle est réfutée non seulement par le texte auquel on l'applique, mais par le passage parallèle de saint Marc : « Il prit le calice, rendit grâces, et le *leur* donna ; ils y

burent *tous.* » Qui, ils? Évidemment, les apôtres.

Il n'y a donc aucun précepte du Seigneur. Du reste, ne sait-on pas que la communion sous la seule espèce du pain remonte, il est vrai comme exception, jusqu'aux temps les plus lointains. L'Eucharistie que les chrétiens conservaient chez eux en temps de persécution, celle que l'on donnait ordinairement aux malades, celle même qui servait aux communions privées quand elles se faisaient à l'église, était l'Eucharistie sous l'espèce du pain, et celle-là seule. La liturgie des présanctifiés, commune aux rites latins et grecs, mais plus fréquente dans ces derniers, exclut la consécration du vin. Ici, comme pour le baptême, l'Église latine s'inspirant des circonstances, a fait passer la forme exceptionnelle à l'état de forme ordinaire. Elle n'a point excédé son droit.

V

Venons maintenant aux deux points de dogme sur lesquels on nous fait des objections.

« L'Église des sept conciles œcuméniques, sainte, catholique, etc., suivant l'enseignement inspiré de la sainte Écriture et la tradition apostolique, prie et invoque la miséricorde de Dieu pour en obtenir pardon et repos aux âmes des fidèles endormis dans le Seigneur ; mais l'Église papique, depuis le XIIe siècle, a inventé et entassé dans la personne du pape, comme unique dispensateur, une foule de nouveautés sur le feu du purgatoire, sur les mérites surabondants des justes et leur distribution à ceux qui en manquent, et ainsi de suite, promettant ainsi aux justes une entière récompense avant la résurrection générale et le dernier jugement. »

Ici, Sa Béatitude impute à l'Église romaine beaucoup de choses dont elle ne saurait accepter la responsabilité. En ce qui regarde le purgatoire et les indulgences, la doctrine de l'Église romaine doit être cherchée dans les deux décrets annexés à la vingt-cinquième session du Concile de Trente. Ces décrets mentionnent et proscrivent beaucoup d'abus, beaucoup d'excès de langage et de pratique. Il serait sans doute à désirer que ces sages réserves eussent été mieux appliquées ; je ne

crains pas de dire que, dans ce domaine, il y aurait encore à réformer. Il n'est pas toujours facile d'avoir raison de l'indiscrète curiosité des théologiens et de l'indiscrète dévotion des âmes pieuses. N'ayant pas qualité pour dire ce qu'il conviendrait de faire contre tel ou tel abus, je puis au moins (et ici je dois) mettre en lumière la différence qu'il y a entre l'enseignement officiel de l'Église et les systèmes ou fantaisies qui remplissent les petits livres de piété ou qui se faufilent, quoique toujours comme opinions privées, dans les ouvrages de théologie. L'Église enseigne « qu'il y a un purgatoire et que les âmes qui » s'y trouvent sont soulagées par les suffrages » des fidèles, principalement par le sacrifice » de l'autel. » C'est exactement, sous une autre forme, ce que Sa Béatitude déclare être la croyance de l'Église des sept conciles œcuméniques. En effet, si cette Église a toujours prié pour les morts endormis dans le Seigneur, c'est qu'elle juge que ces morts ont besoin de prières. Ce ne sont pas des damnés, ce ne sont pas des élus déjà entrés en possession de la béatitude céleste. Ce sont des fidèles qui, sans être irrémissiblement

condamnés par la justice divine, ont cependant quelques comptes à régler avec elle. C'est exactement la catégorie classée dans le purgatoire par le décret du concile de Trente. Quant au feu du purgatoire, il n'en est pas question dans ce décret; jamais l'Église catholique n'a canonisé ce détail. Les poêtes, depuis Homère jusqu'à Dante, savent beaucoup de choses sur l'autre monde; leurs imaginations, comme celles des artistes, des orateurs, des philosophes eux-mêmes, peuvent avoir leur utilité pour fixer les idées et les faire mieux entrer dans certaines têtes. Toutefois, même avec les simples, le concile de Trente défend d'user de ces procédés d'enseignement. Il prescrit « d'éviter, dans les » sermons prêchés au populaire, les questions » difficiles et subtiles, dépourvues d'intérêt » pour l'édification et la piété » ; il interdit à qui que ce soit d'écrire ou de disserter sur les points incertains ou contestables. Quant aux pratiques où ne sont intéressées que la vaine curiosité, la passion du gain, la superstition, il les recommande spécialement à la sévérité des évêques.

Il est trop clair que ces sages prescriptions

sont souvent violées. J'ai entendu, pour ma part, plus d'un sermon où elles étaient mises en oubli. Ceux qui sont chargés d'appliquer le décret du concile de Trente auraient fort à faire s'ils devaient châtier tous les excès de langage que se permettent des prédicateurs imprudents. Mais ces intempérances ne sont pas un mal spécial à l'Église latine. Je ne pense pas que Sa Béatitude Anthime consentît à faire siens tous les propos qui se tiennent dans les chaires de « l'Église des sept conciles œcuméniques » ou qui circulent dans les petits écrits destinés au populaire grec.

Ce que je viens de dire du purgatoire, on peut le dire aussi des indulgences. Le concile de Trente, dans son décret, consacre quelques mots seulement à la doctrine officielle, qu'il ramène à deux points obligatoires : l'utilité des indulgences, le droit qu'a l'Église de les concéder. Le reste du décret n'est qu'une longue protestation contre les exagérations et les abus qui se sont produits à ce propos.

Je ne vais pas m'engager ici dans une dissertation sur la théorie des indulgences.

Ceux qui consentent à l'étudier avec calme n'ont aucune peine à reconnaître que cet usage est extrêmement ancien dans l'Église. Que nous parle-t-on du XIIe siècle ? Est-ce-que, pendant les persécutions, on n'a pas pardonné aux apostats en considération des martyrs ? Est-ce que les évêques ne se sont pas toujours reconnu le droit de restreindre la durée de l'expiation pénitentielle quand ils le jugeaient utile ? Quant au fond même de l'institution, quel est le père de famille qui n'accorde presque chaque jour des indulgences ? Un de ses enfants s'est montré fort sage ; un autre, au contraire, s'est mal conduit. Le premier intercède : la punition du petit coupable est réduite par le père, en considération des mérites de l'enfant sage. C'est ainsi que Dieu en agit dans sa famille chrétienne. Naturellement, il ne peut agir par lui-même : c'est l'Eglise qui règle les détails.

Voilà l'essentiel de la doctrine incriminée et présentée comme une nouveauté du XIIe siècle. Sûrement, il y a eu, il y a sans doute encore plus d'une chose critiquable dans le domaine de l'application. Où n'y a-t-il pas des abus ? Au lieu de s'en scandaliser, on ferait mieux

de nous aider à les extirper. Que l'union ecclésiastique se rétablisse, elle ne sera pas profitable seulement aux Grecs : les Latins y trouveront aussi leur compte. Ils seront sûrs, à tout le moins, que l'on aura l'œil ouvert sur certains entraînements, certaines faiblesses qui apparaîtront alors comme d'autant plus dangereuses qu'elles pourraient mettre en danger l'unité rétablie.

La dernière question qui me reste à aborder aujourd'hui, c'est celle de l'Immaculée-Conception. Elle présente deux aspects. La doctrine de l'Immaculée-Conception est-elle, oui ou non, traditionnelle ? L'Église latine a-t-elle eu le droit de la proclamer toute seule ? Sur la première, j'écarterai toute discussion de fond et me bornerai à une seule observation. Le patriarche affirme, avec toute la pompe de ses formules, que l'Église des sept conciles œcuméniques, une, sainte, catholique et apostolique, proclame comme un dogme (δογματίζει) qu'une seule conception a été immaculée, celle du Christ, tandis que l'église papique a innové, il y a seulement quarante ans, en proclamant comme un dogme (δογματίσασα)

que la sainte Vierge aussi a été conçue sans péché.

Très bien, admettons avec Sa Béatitude que « l'église papique » a innové en tranchant la question dans un sens ; mais l'église non papique n'innove-t-elle pas en la tranchant dans un autre ? Quel est le concile œcuménique où la solution que l'on *dogmatise* maintenant a été, je ne dis pas réglée, mais seulement posée ? En quels livres des anciens Pères grecs se trouve formulé ce problème ? Il est vrai que l'occasion n'a guère pu s'en présenter, car les théologiens grecs ont peu cultivé la doctrine du péché originel. Il n'en a pas été de même des théologiens latins, à commencer par saint Augustin, le premier de nos docteurs qui ait eu à s'occuper des questions de cet ordre.

On nous dit que ce dogme a été inconnu à l'ancienne Église. Dans la forme que lui ont donnée les décisions récentes, cela est sûr ; mais il était contenu implicitement dans d'autres croyances. Ce n'est pas contre la tradition de l'Église orientale que le concile d'Éphèse a canonisé la célèbre appellation de Mère de Dieu. A ce même concile,

l'Église grecque accepta officiellement, pour la deuxième fois, la condamnation de Célestius et de Pélage, prononcée une quinzaine d'années plus tôt par les chefs de l'Église latine. Ces deux dogmes du péché originel et de la maternité divine de Marie ne pouvaient être rapprochés sans qu'il en jaillît comme une lumière sur la question qui nous occupe. « D'illustres théologiens papistes, » nous dit-on, n'en contestèrent pas moins l'Immaculée-Conception. Cela est vrai ; mais les théologiens, même papistes, même illustres, sont sujets à l'erreur. Ici, ceux en faveur desquels la sentence dogmatique a été rendue sont ceux qui se sont le plus inspirés de cette piété envers Marie que l'Eglise grecque nous a comme inculquée par son exemple, par ses institutions liturgiques, par les écrits de ses docteurs. Dans ses formes les plus anciennes, le culte de la sainte Vierge est chez nous d'importation byzantine. Il est bien étonnant de voir ce courant revenir en arrière, d'entendre à l'Orient des voix épiscopales qui protestent contre les nouveaux honneurs décernés chez nous à la Mère de Dieu.

Quant au droit en vertu duquel le dogme

de l'Immaculée-Conception a été proclamé en 1854 par le pape Pie IX, il se rattache trop étroitement à l'ensemble des prérogatives du siège apostolique pour que j'en parle avant d'avoir traité de celles-ci.

IV

L'ÉGLISE ROMAINE AVANT CONSTANTIN

Comme on l'a pu voir, les querelles que nous fait le patriarche Anthime sont, à notre point de vue du moins, assez futiles. Il n'y a pas de proportion entre ces chicanes et le grand intérêt de l'unité chrétienne. Ce n'est pas pour cela que l'on se fâche, que l'on se divise, que l'on fait opposition aux vœux les plus chers de Notre-Seigneur, que l'on méprise ses recommandations les plus formelles.

Aussi bien n'est-ce pas pour cela que l'on s'est divisé. L'Église grecque a commencé par se segréger ; puis, une fois la scission opérée, elle s'est mise en quête de prétextes pour la justifier. Ces prétextes ont varié ; tels sur lesquels on insistait jadis sont maintenant

abandonnés. En Russie, où l'on a des raisons spéciales de ne pas trop blâmer les innovations liturgiques, on ne fait guère valoir que deux griefs, le *Filioque* et le pouvoir du pape. Ce dernier point ne figure pas encore dans les controverses du XIe siècle. Il se trouvait alors en Orient des personnes d'esprit modéré, comme le patriarche d'Antioche, Pierre, qui, tout en blâmant l'usage des azymes et quelques autres spécialités latines, ne donnait une réelle importance qu'à la seule question du Saint-Esprit. Même sur ce point, le bon patriarche trouvait des circonstances atténuantes : « Nous ne devons pas, » disait-il, « demander » trop d'exactitude à ces peuples barbares ; » c'est beaucoup qu'ils croient comme nous à » la Trinité et à l'Incarnation. » Si Pierre eût été patriarche de Constantinople à la place de Michel Cérulaire, il est à croire qu'on ne se serait pas brouillés en 1054.

Mais alors ce ne furent pas les pacifiques qui conduisirent les négociations. Cérulaire avait commencé les hostilités ; il voulait la guerre, il la fit, et il y réussit d'autant plus que, du côté latin, on ne sut pas assez s'interdire les attitudes arrogantes et les propos

aigres. Maintenant le fossé existe; les tentatives que l'on fit pour le combler, à Lyon en 1274, à Florence en 1439, n'eurent qu'un succès éphémère. Plus on va, plus il se creuse. On fait même, du côté des Orientaux, tous les efforts possibles pour lui conserver sa profondeur, pour l'augmenter encore. Les lettres de M. Khomiakoff, publiées récemment par M. W. Birkbeck [1] sont très instructives à cet égard. L'isolement ecclésiastique y est devenu une sorte d'idéal que l'on cultive avec amour. On repousse avec horreur, non seulement toute pensée d'accommodement, non seulement toute inquiétude sur la rupture de l'unité chrétienne, mais l'idée même qu'une discussion soit possible avec l'Église latine. Le bon droit de l'Église orientale est évident par lui-même : c'est presque une impiété que de le défendre.

Avec de tels illuminés, il est évident qu'on perdrait ses paroles. Laissons-les à leur mysticisme, et ne comptons qu'avec les gens qui ont les pieds sur terre.

Ceux-ci sont assez bien représentés par le

1. *Russia and the english Church*, t. I. Londres, 1895.

synode de l'ex-patriarche Anthime. Ils se servent de leur intelligence, encore qu'ils ne l'emploient qu'à chercher de nouveaux moyens de se persuader qu'ils ont raison et que nous avons tort. Cet état d'esprit est extraordinaire. Comment des chrétiens, des évêques, peuvent-ils réciter leur symbole, lire l'Evangile, et faire tout ce qui est en leur pouvoir pour maintenir ce schisme absurde autant qu'impie? — Ils croient avoir raison. — Mais nous aussi, nous croyons avoir raison; est-ce que cela nous empêche de chercher sans relâche à procurer la paix? Jamais l'Église romaine n'a pris son parti du schisme, jamais elle ne s'y résignera. Ses représentants ont pu faire parfois de fausses démarches, employer des procédés critiquables : jamais elle n'a cessé d'agir. Nos frères d'Orient répètent, il est vrai, les anciennes prières de la liturgie, où Dieu est sollicité de protéger l'union des églises. Mais ces prières sont bien antérieures au schisme ; elles ne le visent pas spécialement. Du reste, faut-il se borner à prier? L'Eglise romaine prie aussi, et dans ses formules antiques et dans les supplications auxquelles ses chefs ne cessent de nous convier;

mais elle ne se borne pas à prier, elle agit. Où est l'action grecque ? Où est l'action russe ? Puisqu'on nous croit dans l'erreur, pourquoi ne cherche-t-on pas à nous en tirer ?

Il est clair qu'on se trouve bien de son isolement, que l'on ne sent que très vaguement le besoin d'en sortir. Encore une fois, il y a là un état d'esprit, une habitude invétérée, traditionnelle ; sur de telles dispositions, les raisonnements et les textes n'ont guère de prise. Peut-être l'histoire en aurait-elle davantage. Depuis l'origine du christianisme, on chicane sur les textes sacrés ; depuis que les théologiens raisonnent, les arguments se nouent et se dénouent. Mais que peut-on contre les faits ?

Je vais tâcher d'exposer dans ce chapitre et dans le suivant, d'une façon très sommaire, bien entendu, les vicissitudes de l'unité de l'Église, depuis les origines jusqu'à la consommation du schisme, en insistant plus particulièrement sur ce qui regarde les chrétientés de langue grecque.

I

Saint Irénée écrivait son grand traité contre les hérésies peu après le règne de Marc-Aurèle († 180). Opposant aux gnostiques la tradition des grandes églises, il commence par citer l'enseignement de celle de Smyrne, qui, par saint Polycarpe, remontait à l'apôtre Jean ; puis il continue :

« Mais comme il serait trop long d'énumé-
» rer ici les séries de toutes les églises, il me
» suffit d'indiquer la tradition apostolique,
» la prédication venue jusqu'à nous par la
» succession épiscopale dans l'église de Rome,
» grande et ancienne entre toutes [1], connue
» de tous, fondée à Rome par les deux glo-
» rieux apôtres Paul et Pierre. Cette tradition
» suffit à confondre tous ceux qui, d'une fa-
» çon ou de l'autre, par complaisance en
» eux-mêmes, par vaine gloire, aveuglement,
» esprit faux, sont en dehors de la vérité. En
» effet, la prééminence supérieure de cette
» église est telle que nécessairement toute

1. *Maximæ et antiquissimæ.*

» église — j'entends tout fidèle de quelque
» pays qu'il soit — s'accorde avec elle, toute
» église où, en quelque pays qu'elle soit,
» s'est conservée sans interruption la tradition
» apostolique[1]. »

Il est difficile de trouver une expression plus nette :

1° De l'unité doctrinale dans l'Église universelle ;

2° De l'importance souveraine, unique, de l'Église romaine comme témoin, gardienne et organe de la tradition apostolique ;

3° De sa prééminence supérieure dans l'ensemble des chrétientés.

Du reste, il suffit de jeter un coup d'œil sur l'état de l'Église vers la fin du IIe siècle pour voir combien est juste l'impression que nous transmet le saint évêque de Lyon. Où sont alors les grandes métropoles qui, plus tard, occupèrent une place si éminente dans la hiérarchie religieuse ? Jérusalem n'a qu'un tout petit troupeau de chrétiens grecs, colons venus des villes helléniques de Palestine, sans lien avec la primitive communauté où

1. Irénée, III, 3.

vécurent les apôtres. De Byzance, il est inutile de parler : tout porte à croire qu'elle n'avait pas encore d'évêque. Alexandrie en avait un, et sa série épiscopale remonte au siècle apostolique ; mais au temps de saint Irénée, elle n'était guère connue que pour sa fécondité en hérésies gnostiques. Antioche avait un peu plus de relief, grâce aux souvenirs du Nouveau Testament et à celui de son très ancien évêque, le célèbre martyr Ignace. Des successeurs de celui-ci, on serait embarrassé de dire quelque chose. Si Théophile d'Antioche avait déjà écrit ses livres apologétiques, si le *Pédagogue* et autres ouvrages de Clément circulaient déjà parmi les lettrés alexandrins, c'est à peine si l'encre en était sèche. Et cette littérature n'a vraiment rien qui la caractérise comme expression de la tradition hiérarchique : un chrétien quelconque aurait pu écrire cela n'importe où. Il faut attendre les évêques Démétrius d'Alexandrie et Sérapion d'Antioche, c'est-à-dire le temps des Sévère, pour voir apparaître les deux grandes métropoles ecclésiastiques.

Il n'y avait, en somme, qu'une seule situation comparable, au point de vue tradition-

nel, à celle de Rome : c'est celle de l'Asie proprement dite, du pays qui conservait les imposants souvenirs de saint Jean, de saint Philippe, de Polycarpe, de Papias, de Thraséas, de Méliton et de tant d'autres illustrations chrétiennes. Saint Irénée s'inspire d'un sentiment très juste des relations ecclésiastiques, en citant la tradition de ces églises à côté de celle de Rome.

Mais celle-ci avait alors, même sur les illustres chrétientés d'Asie, une prééminence spéciale dont témoignent les faits suivants.

II

1. — La lettre de saint Paul aux Romains relève la célébrité de cette chrétienté encore au berceau : « Votre foi, dit-il, est fameuse dans le monde entier. » En dehors de ce compliment significatif, le fait même que saint Paul ait adressé cette lettre à l'église de Rome témoigne de la singulière importance de cette communauté. L'épître aux Romains, en effet, est un grand manifeste doctrinal. Elle résume les longs débats sou-

tenus par l'apôtre contre les judaïsants et définit ses vues sur l'universalisme de l'Évangile. Il est difficile de croire que cet exposé lui ait été dicté par la préoccupation spéciale des conditions où vivait l'Église romaine : il ne la connaissait encore que par ouï-dire ; à Rome, il ne semble pas que la prédication chrétienne eût encore été traversée par une contre-mission judaïsante, comme le fut celle de saint Paul à Antioche, en Galatie, à Corinthe. Pourquoi a-t-il cru devoir s'expliquer devant l'Église romaine? Sans doute parce que, dès ce temps de fondation, il lui reconnaissait une importance très grande.

2. — Plus tard, Paul vint à Rome ; saint Pierre y séjourna aussi, à une date et pendant un temps qu'il est difficile de déterminer ; tous deux y subirent le martyre, y eurent leur sépulture. Ainsi la métropole du monde romain fut définitivement consacrée pour être le centre de l'unité chrétienne. Depuis longtemps, la conscience juive opposait dans ses rêves et ses prophéties la grande Babylone de l'Occident à la sainte cité de Jérusalem. Or, Jérusalem, au moment où

mouraient Pierre et Paul, voyait s'éloigner d'elle les vieux disciples du Christ et se rapprocher de son enceinte les armées impériales qui allaient mettre fin à ses destinées politiques. Antioche, la deuxième métropole chrétienne dans l'ordre des temps, aurait pu lui succéder ; mais elle était trop excentrique par rapport au reste de l'empire ; son rayon d'influence était trop limité. C'est Rome qui fut choisie.

Sans doute elle était la capitale de l'empire ; on a souvent cherché à expliquer ainsi la prééminence de son église. Voyons cette objection. D'abord, la tradition ecclésiastique, qui s'accorde à voir dans les évêques de Rome les successeurs de l'apôtre Pierre et leur reconnaît à ce titre des prérogatives éminentes, n'a jamais présenté ces prérogatives comme résultant de ce que ces évêques avaient leur siège dans la capitale, mais seulement comme inhérentes à la qualité de successeurs et de vicaires de saint Pierre. S'il y a eu des exceptions à cette façon d'envisager les choses, ce n'a été que dans le monde byzantin et pour défendre l'assimilation introduite depuis Théodose entre les

pontifes de la nouvelle Rome et ceux de l'ancienne[1].

Et puis, quand il serait vrai que la situation de Rome comme capitale de l'empire ait contribué à relever l'importance de son église, ne sommes-nous pas en droit de voir là un moyen préparé par la Providence pour assurer un centre au christianisme naissant? Les croyants s'accordent à voir le doigt de Dieu dans l'histoire merveilleuse de l'empire romain et des services que ses institutions pacifiques rendirent à la propagande chrétienne. Pourquoi serait-il interdit de voir aussi un

1. J'ai vu avec peine que, dans l'encyclique patriarcale, on semblât mettre au rang des choses douteuses le séjour de saint Pierre à Rome, et que l'on cherchât à expliquer par les apocryphes pseudo-clémentins la tradition universelle sur ce point de fait. Ce système, contraire à la croyance admise jusqu'à ce jour dans l'Eglise grecque comme dans l'Eglise latine, dérive des élucubrations de Fr. Christian Baur et de l'école rationaliste de Tubingue. Il est maintenant abandonné de tout le monde savant, en Allemagne et ailleurs. Plusieurs de ceux qui s'y étaient laissé tromper, comme l'illustre évêque anglican Lightfoot, sont revenus à la tradition. Renan lui-même a regretté les concessions qu'il lui avait faites d'abord. N'est-il pas lamentable de voir des évêques s'autoriser ainsi de théories jetées désormais au rebut, et déserter pour elles les traditions de tous leurs prédécesseurs, de tous les docteurs de leur église? Faut-il que la passion les égare!

dessein providentiel dans le choix de Rome pour être le lieu de saint Pierre et le domicile de sa succession ?

3. — Vers l'année 97, l'église de Corinthe fut agitée par de graves dissensions. L'Église romaine, en ayant eu connaissance, crut devoir intervenir. Ce n'étaient pas les Corinthiens qui l'avaient priée de le faire ; si elle s'était mise en mouvement, c'est d'elle-même, par conscience du devoir que lui imposait la situation. En son nom, son évêque, Clément, écrivit à l'église de Corinthe une longue lettre où il accumulait les exhortations à la concorde et à la soumission envers les chefs ecclésiastiques. Cette lettre fut portée à Corinthe par trois envoyés, Claudius Ephebus, Valerius Bito et Fortunatus. Vers la fin, on y trouve un passage bien propre à donner une idée du ton d'autorité qui règne dans tout le document : « Vous nous causerez une grande » joie si, obéissant à ce que nous vous avons » écrit dans l'Esprit-Saint, vous coupez court » à l'injuste emportement de votre colère, se- » lon que nous vous avons exhortés à le faire, » en vous recommandant par cette lettre la » paix et la concorde. Nous avons envoyé des

» hommes fidèles et sages, qui, depuis leurs
» jeunes années jusqu'à la vieillesse, ont vécu
» sans reproche au milieu de nous; ils se-
» ront témoins entre vous et nous. Si nous
» en agissons ainsi, c'est que notre unique
» souci a été et est encore votre prompt re-
» tour à la paix [1]. »

Soit que l'on considère en lui-même cet acte spontané de l'Église romaine, soit que l'on pèse les termes de la lettre, on ne peut échapper à cette impression que, dès la fin du premier siècle de notre ère, une cinquantaine d'années après sa fondation, cette église se sentait déjà en possession de l'autorité supérieure, exceptionnelle, qu'elle ne cessera de revendiquer plus tard. L'apôtre Jean vivait encore à Ephèse au temps où Clément écrivait. On ne voit pas trace d'intervention, ni de lui, ni de son entourage. Et pourtant les communications étaient plus faciles entre Ephèse et Corinthe qu'entre Corinthe et Rome.

Mais quel accueil les Corinthiens firent-ils aux exhortations et aux envoyés de l'Église romaine? Un accueil si parfait, que la lettre

1. I *Clem.*, 58.

de Clément passa chez eux presque au rang des écritures sacrées. Soixante-dix ans plus tard, on la lisait encore, le dimanche, dans l'assemblée des fidèles [1]. Rome avait commandé : on lui avait obéi.

4. — Vingt ans environ après ces événements, saint Ignace, évêque d'Antioche, était conduit à Rome pour y être exposé aux bêtes de l'amphithéâtre. De la côte d'Asie, il écrivit à l'Église romaine. Il faut voir sur quel ton il lui parle. Déjà, pendant son séjour en Asie, il avait eu occasion d'écrire aux illustres églises d'Éphèse, de Smyrne, de Philadelphie et autres ; l'intitulé de ses lettres contient toujours une quantité d'épithètes laudatives en l'honneur de la chrétienté à laquelle il s'adresse. Pour l'Église de Rome, ces épithètes sont plus nombreuses que pour les autres, et surtout plus significatives. Il y est question de sa prééminence : « Elle préside dans le pays des » Romains ; elle préside à l'agape (ou à la » charité) [2]. » Si le martyr s'était adressé à l'évêque de Rome, ces présidences pourraient

1. Denys de Corinthe, dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, IV, 23.
2. Προκαθημένη τῆς ἀγάπης.

être interprétées comme locales : dans son église, c'est toujours l'évêque qui préside. Mais ici il ne s'agit pas de l'évêque, il s'agit de l'église. A quoi préside l'Église romaine? A d'autres églises dans une circonscription déterminée? Mais Ignace n'a pas l'idée d'une limitation de ce genre. D'ailleurs y avait-il alors en Italie des communautés chrétiennes distinctes, dans leur organisation, de la communauté romaine? Le sens le plus naturel de ce langage, c'est que l'Église romaine préside à l'ensemble des églises. Comme l'évêque préside dans son église aux œuvres de charité, ainsi l'Église romaine préside à ces mêmes œuvres dans la chrétienté tout entière [1].

Et notons bien qu'Ignace parle en connaissance de cause; il connaît le passé de l'Église romaine; il fait même allusion à des attitudes, à des actes dont le souvenir a péri pour nous : « Vous n'avez jamais trompé [2] personne ;

1. C'est ce que reconnaît M. Ad. Harnack dans un intéressant mémoire lu le 6 février 1896 à l'Académie de Berlin, dont j'ai eu connaissance après la première publication de ce chapitre.

2. *Ad Rom.*, 3. — Ἐβασκάνατε : le sens de ce mot est

» vous avez enseigné les autres. Moi, je veux
» que tout ce que vous prescrivez par votre
» enseignement demeure incontesté. »

De quel enseignement, de quelles prescriptions est-il question ici? A peine peut-on songer à la lettre aux Corinthiens; c'est un cas trop particulier; il n'est même pas bien sûr que cette démarche ait été dans le cercle visuel d'Ignace: on ne le trouve pas en rapport avec Corinthe. Du *Pasteur* d'Hermas? Mais il est fort douteux que ce livre eût été déjà publié. Ce qu'il y a de plus simple, c'est d'admettre d'autres actes, d'autres documents, dont le souvenir était encore vivant au temps d'Ignace et s'est perdu depuis. En tout cas, la façon dont il parle de l'autorité de l'Église romaine en matière d'enseignement, et des prescriptions qu'elle adressait aux autres églises, est tout à fait digne d'être signalée.

5. — Je viens de parler d'Hermas et du *Pasteur*. D'après la teneur même de ce livre, les visions qu'il contient ont été reçues, non pour Hermas seul ou pour les seuls Romains,

ici un peu obscur, mais il correspond à peu près à la traduction que j'en donne.

mais pour toutes les églises ; elle doivent leur être communiquées à toutes.

En effet, le livre d'Hermas a joui dans l'ancienne Église d'une notoriété et d'une considération universelles. Son crédit baissa plus tard, mais pas avant le IIIe siècle. Dans les cent ans qui suivirent son apparition, il fut tellement estimé qu'en certains endroits on le mettait au rang des livres canoniques. Pareil honneur fut attribué à l'épître de saint Clément.

Du reste, si l'on met à part les livres qui portaient en tête, à tort ou à raison, des noms d'apôtres, la lettre [1] de Clément et le *Pasteur* d'Hermas sont les seuls ouvrages qui aient ainsi pris place, en certaines églises d'Orient, soit dans le canon, soit dans ses appendices. Cet honneur extraordinaire, rendu à deux auteurs romains, est tout à fait digne de remarque. Plus tard, une considération analogue s'attacha à un livre, vrai ou supposé, d'un troisième Romain, saint Hippolyte.

1. Je devrais dire les lettres, car l'homélie appelée d'ordinaire deuxième épître de saint Clément aux Corinthiens fut traitée comme la première, aussitôt que l'on y eut attaché le nom de Clément.

Une des collections canoniques de l'église copte contient un recueil des canons d'Hippolyte de Rome.

6. — En ce qui regarde Clément, on peut signaler d'autres traces de l'imposante considération dont son souvenir fut entouré en Orient. Je dis en Orient, car l'Occident ne perçut guère cette auréole que par des traductions du grec, exécutées assez tard, depuis le commencement du ve siècle. C'est en Syrie que fut composé, avant le temps d'Origène, c'est-à-dire vers la fin du IIe siècle, le fameux roman des pérégrinations de saint Pierre depuis Jérusalem jusqu'à Antioche. Dans ce roman, Clément joue un des rôles principaux ; c'est le compagnon de saint Pierre, son disciple par excellence, son témoin et son auxiliaire dans ses luttes contre Simon le Magicien ; de plus, c'est lui qui est censé l'auteur du livre. Parmi les pièces annexées à la composition principale, une lettre de lui, adressée à Jacques, évêque de Jérusalem, raconte longuement comment, avant son martyre, l'apôtre Pierre aurait présenté Clément aux fidèles de Rome comme devant gouverner l'Église après sa mort.

Une autre composition syrienne, du IIIe siècle pour le fond, mais remaniée au siècle suivant, les *Constitutions apostoliques*, nous a conservé un tableau de la discipline et de la liturgie de ces temps anciens, sous forme de prescriptions émanées des apôtres. Les apôtres sont censés tenir un grand conseil, dans lequel chacun d'eux formule ses prescriptions sur tel ou tel point de discipline ecclésiastique. Ils ne sont pas seuls : Clément est avec eux ; il leur sert de secrétaire ; c'est à lui qu'ils confient le soin de promulguer leurs décrets.

Le même rôle de secrétaire et d'interprète des apôtres est assigné à Clément dans une composition analogue à la précédente et plus ancienne encore, celle des *Canons ecclésiastiques*, qui figure en tête de l'un des livres de droit ecclésiastique égyptien. Il en est de même dans le célèbre recueil appelé *Canons des Apôtres*, lequel fut admis, au concile in Trullo (692), dans le code de l'Église byzantine. C'est toujours la même idée : Clément, successeur de saint Pierre sur le siège de Rome, est le témoin le plus autorisé de la tradition apostolique; les apôtres l'ont chargé

de lui donner une expression littéraire et de la communiquer aux églises.

Et qu'on ne me reproche pas de me servir de documents apocryphes. Je sais bien que ces documents n'ont qu'une valeur historique ou faible ou tout à fait nulle. Mais ils existent ; ils ont été composés au IIIe, au IVe siècle, non pas dans le monde ecclésiastique latin, mais en Orient ; ceux qui les ont rédigés n'auraient pas présenté Clément comme disciple, secrétaire et successeur des apôtres, s'ils n'avaient eu une très haute idée de l'autorité attachée à son nom et à sa situation hiérarchique. C'est cette idée que je constate et dont je me prévaux. On pourrait dire, à la rigueur, qu'elle a pu être suggérée par un passage du *Pasteur*, où Clément semble être présenté comme chargé de la correspondance entre l'Église romaine et les autres églises. Mais il y a loin de là au rôle extraordinaire qui lui est dévolu, tant dans les *Clémentines* que dans les diverses *Constitutions apostoliques*. L'explication serait évidemment insuffisante.

7. — Ainsi l'Orient mettait volontiers ses règles disciplinaires sous le patronage de

l'ancienne Église romaine. De graves indices, autrement sérieux que les compositions dont je viens de parler, permettent d'attribuer à l'Église romaine la rédaction du plus ancien symbole[1].

Dès le milieu du IIe siècle, à tout le moins, l'Église romaine possédait une formule de foi que l'on devait réciter au baptême, que l'on s'engageait à professer toute sa vie et qui servait de pierre de touche pour apprécier les doctrines (*regula fidei*). Cette formule, que nous appelons le *Symbole des Apôtres*, les écrits d'Irénée et de Tertullien la supposent, non seulement existante, mais en possession de toute son autorité. Ce n'est que plus tard qu'elle se manifeste en Orient, et d'abord dans

1. On pourrait en dire autant de la formation du Nouveau Testament. Sur ce point, cependant, je m'abstiendrai d'entrer dans le détail. Cela me mènerait trop loin. Du reste, la démonstration, pour laquelle divers éléments ont été réunis par M. Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 363, ne saurait avoir toute sa valeur sans que l'on fît entrer en ligne de compte le fait de l'influence exceptionnelle de l'Eglise romaine au IIe siècle. Comme c'est précisément ce fait que je veux établir ici, je crois devoir éviter tout ce qui aurait l'apparence d'une pétition de principe. Mais je pense, pour mon compte, comme M. Harnack, que le Nouveau Testament a été constitué à Rome, après entente avec les églises d'Asie.

les écrits d'Origène, c'est-à-dire à la génération suivante. Elle y fut complétée de diverses façons, comme du reste elle le fut aussi en Occident ; mais le fond reste partout le même. Il est clair qu'une formule aussi arrêtée n'a pu être dressée en divers endroits dans les mêmes termes. Elle a une patrie d'origine. C'est Rome qui nous est indiquée par la chronologie des témoignages [1].

8. — C'est encore de Rome que nous vient la plus anciennement attestée parmi les listes épiscopales. Plus tôt qu'ailleurs, semble-t-il, on y prit soin de donner à l'idée de succession apostolique cette expression significative. Très respectables aussi, les listes épiscopales d'Antioche et d'Alexandrie ne sont cependant attestées que par l'usage qu'en fit Eusèbe au commencement du IVe siècle ; celle de Rome est dans saint Irénée ; elle existait bien avant la fin du IIe siècle.

9. — Saint Irénée a eu bien raison de dire que l'Église de Rome était « connue de tous. » C'est merveille, en effet, d'y voir affluer,

1. Voir la discussion de ceux-ci dans le méritoire travail de Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, t. III.

pendant tout le IIe siècle, les visiteurs des pays les plus divers. Les uns sont des chrétiens sincères, qui entendent rester dans la foi traditionnelle, et qui font le voyage de Rome pour s'édifier à cet égard. Saint Justin y vient de la Palestine grecque; Hégésippe, de la Palestine syriaque; Tatien de l'Assyrie ; Abercius Marcellus, de la Phrygie. L'Asie surtout fournit un remarquable contingent de voyageurs, dont les uns passent, les autres s'établissent. Saint Polycarpe, âgé de plus de quatre-vingts ans, n'hésite pas à s'y transporter de Smyrne, pour tâcher d'arranger l'affaire de la Pâque, depuis longtemps pendante entre l'Église romaine et celles d'Asie. Après lui, il faut citer Rhodon, Irénée lui-même, le futur évêque de Lyon. A la génération suivante, Origène entreprend le voyage de Rome, uniquement par désir de « voir cette très ancienne église. » En Afrique, Tertullien se montre constamment préoccupé de l'Église romaine, soit qu'il s'autorise d'elle contre les hérésies gnostiques, soit que, devenu montaniste et rigoriste, il la poursuive de ses diatribes. De la chrétienté de Carthage, déjà si importante, il ne paraît pas

s'inquiéter beaucoup ; le centre d'autorité et de direction catholique est pour lui à Rome, et non en Afrique.

10. — Les hérétiques ne sont pas moins nombreux. Eux aussi sont attirés par l'importance de la communauté romaine, où ils espèrent recruter des disciples. Certains d'entre eux vont plus loin : ils ont formé le dessein de mettre la main sur la direction de l'Église elle-même ; cela est attesté de Marcion, peut-être aussi de Valentin. Marcion venait du Pont, Valentin de l'Egypte, d'où, sous l'épiscopat d'Anicet, on vit arriver encore une célébrité hérétique, Marcellina, doctoresse de la secte carpocratienne. Le Syrien Cerdon y avait fait séjour avant Marcion lui-même. Tous ces semeurs d'ivraie parvinrent, il est vrai, à séduire quelques têtes faibles ; mais ils se heurtèrent à la vigilance des chefs de l'Église, qu'ils essayaient en vain de tromper par de fausses protestations ou des conversions simulées. Il est clair qu'ils tenaient à se maintenir à Rome, à exploiter pour le succès de leurs entreprises l'influence de ce grand centre chrétien. Au temps de saint Irénée, un docteur gnostique, Florinus, sut assez dissi-

muler pour qu'on lui donnât une place dans le collège presbytéral.

Ceux-ci sont des gnostiques. A la fin du IIe siècle, on voit arriver d'autres notabilités hérétiques. La doctrine qui sera plus tard condamnée dans la personne de Paul de Samosate et de Photin fait éclat pour la première fois à Rome, par les soins de Théodote de Byzance[1]. Vers le même temps, Praxéas et Épigone, venus d'Asie, y ouvrent une école de théologie modaliste, de cette théologie à laquelle est resté attaché le nom de Sabellius. Les Montanistes s'y firent également voir; un peu plus tard, ce furent les Elkasaïtes de Syrie, représentés par un certain Alcibiade. Il semble que l'Orient ne pût enfanter une hérésie sans éprouver aussitôt le besoin de la produire sur le théâtre de Rome.

C'était lui assurer une prompte et éclatante condamnation : Valentin, Cerdon, Marcion, furent exclus de l'Église à Rome, aussitôt qu'ils se furent fait connaître ; il en fut de

1. Ce Théodote est le plus ancien chrétien byzantin dont on ait connaissance.

même de Théodote le Byzantin, de Sabellius et de bien d'autres.

Les Montanistes de Phrygie essayèrent longtemps de tirer à eux l'autorité de l'Église romaine. Dans leur pays, ils avaient rencontré de bonne heure une assez vive opposition. Cependant leurs prophéties, leurs austérités, séduisaient bien des gens. De Lyon, les martyrs de 177 intervinrent en leur faveur auprès du pape Éleuthère. Une dizaine d'années plus tard, saint Irénée les ménage extrêmement dans son traité sur les hérésies. Dans le milieu romain, toujours si traditionnel, on hésitait à prendre parti contre la prophétie et le Paraclet. L'affaire traîna jusqu'au commencement du IIIe siècle. Un dernier effort des agents montanistes parut d'abord, dit Tertullien, entraîner l'approbation du pape Zéphyrin. On alléguait, pour le décider, des documents émanés de ses prédécesseurs, *auctoritates praecessorum ejus* [1]. Mais Zéphyrin se reprit à temps ; au lieu de soutenir le mouvement montaniste, il le condamna.

De cette histoire, dont les détails demeu-

1. Tertullien, *Adv. Praxeam*, I.

rent obscurs, il résulte cependant que l'agitation phrygienne eut son contre-coup à Rome, que les chefs du mouvement, bien que répudiés par beaucoup d'évêques de leur pays, ne se crurent pas compromis sans ressource; que des pièces écrites (*auctoritates*) au nom de l'évêque de Rome réclamèrent d'abord pour eux une certaine tolérance ; que, plus tard, le caractère de la nouvelle prophétie s'étant mieux fait connaître, une condamnation très nette lui vint de la même autorité qui, jusque-là, avait tenu une attitude plus réservée.

Du reste, si la condamnation se fit attendre, il faut remarquer que, dès l'origine du mouvement, dès l'épiscopat d'Éleuthère, l'Église romaine avait été saisie. A ses débuts, le montanisme n'était qu'une affaire locale, intéressant seulement les églises de Phrygie et d'Asie. Si les martyrs de Lyon s'en inquiètent en 177, c'est que plusieurs des membres importants de leur église sont précisément des Asiates ou des Phrygiens. Même au temps où Tertullien écrivait contre Praxéas, la question, au moins pour le pape, n'avait encore qu'un caractère purement asiatique. Elle se

traitait par lettres envoyées loin de Rome, en Asie et en Phrygie[1].

En procédant ainsi, les papes intervenaient dans un débat qui ne concernait pas directement leur propre église. C'est une répétition de l'affaire de Corinthe, en 97.

11. — Et ce n'est pas la seule. Combien est instructive la querelle pascale du temps du pape Victor (190 environ) ! Deux usages sont en conflit : celui de Rome, suivi à peu près partout, fixe la Pâque chrétienne au dimanche après la Pâque juive ; celui de la province d'Asie accepte la Pâque juive comme jour de la fête chrétienne. Les Asiatiques se réclament des plus grandes autorités, des apôtres Jean et Philippe, de leurs disciples Papias et Polycarpe, de prophètes, de martyrs célèbres. Leurs églises sont fameuses dans toute la chrétienté, leur tradition est universellement considérée. Rome, cependant, ne cède pas. Elle aussi a sa tradition, qui s'est précisément manifestée par ses conflits avec l'usage d'Asie, et cela depuis le temps de Trajan et d'Hadrien. C'est en vain que le vé-

1. Tertullien, *loc. cit.*

nérable Polycarpe est venu jusqu'à Rome pour arranger cette affaire ; il n'a pas convaincu le pape Anicet. Sous le successeur de celui-ci, Soter, les relations sont devenues moins amicales. Victor se décide à trancher la question, et, tout d'abord, il la soumet à l'appréciation des autres églises. A sa demande, les évêques s'assemblent dans tous les pays de l'empire et même au delà. Ils prennent connaissance du litige et envoient à Rome le résultat de leurs délibérations. Tous ces conciles, sauf celui d'Asie, sont favorables à l'usage romain. Ceci est déjà significatif ; on voit combien il était difficile, même à des églises comme celles de saint Jean, de faire concurrence à la tradition romaine. A la fin du IIe siècle, l'usage pascal de Rome était accepté presque partout.

Mais ce qu'il y a de plus important dans la première phase de la querelle, c'est la convocation des conciles. Tous se sont tenus sur l'invitation du pape Victor, même celui d'Asie. Polycrate, évêque d'Éphèse, qui écrit au nom de ce concile[1] et en soutient l'opinion

1. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, V, 24.

avec la plus grande vivacité, reconnaît expressément que, s'il a réuni ses collègues, c'est sur une demande venue de Rome. Voit-on quelque chose de ce genre pour une autre église ? Où est l'évêque d'Antioche, d'Éphèse, d'Alexandrie, qui ait eu même l'idée de convoquer ainsi l'épiscopat tout entier, depuis la Gaule jusqu'au Pont, à l'Osroène et à la Palestine ? Cette seule initiative du pape Victor, initiative suivie d'effet, suffirait à montrer combien était évidente, en ces temps anciens, la situation exceptionnelle, l'autorité œcuménique de l'Église romaine.

Mais poursuivons le récit. Les Asiatiques résistent ; ils protestent qu'ils ne démordront pas de leur tradition. Victor procède alors contre eux par voie d'excommunication : il les retranche de l'union commune, τῆς κοινῆς ἑνώσεως : c'est l'expression d'Eusèbe. Il a donc conscience que lui, chef de l'Église romaine, il dispose de l'universelle communion, qu'il est en son pouvoir, non seulement d'interrompre ses relations avec un groupe ecclésiastique, mais de mettre ce groupe au ban de l'Église entière. Comment veut-on que nous parlions, si l'on nous interdit de dési-

gner par le nom de chef de l'Église le dépositaire d'une pareille autorité ?

Saint Irénée, il est vrai, et d'autres évêques avec lui jugèrent excessive la sévérité du pape Victor et le lui firent savoir. On a tiré de là un argument contre l'autorité du siège romain, comme si l'Église romaine était inaccessible aux conseils, comme si, même de nos jours, le pape n'était pas toujours prêt à accueillir les observations de ses frères dans l'épiscopat. Il est possible que Victor ait, en effet, dépassé la mesure équitable: je dis cela avec réserve, car nous n'avons sur cette affaire que des renseignements bien incomplets; il nous manque, en particulier, les pièces émanant du pape. Quoi qu'il en soit, que Victor ait accepté d'une manière ou de l'autre les critiques de certains évêques, un point est désormais acquis, c'est que les Asiatiques abandonnèrent leur usage, et non pas à la suite du concile de Nicée, comme on le répète encore souvent, mais bien longtemps auparavant. La querelle pascale, tranchée à Nicée, concernait les églises d'Antioche et d'Alexandrie. Dès le commencement du IVe siècle, les tenants du vieil usage d'Asie sont représentés, dans leur

propre pays, par une petite secte schismatique, et non par l'épiscopat légitime. Celui-ci est en parfait accord, au point de vue de la date de Pâques, avec Rome et Alexandrie[1]. Dans quelque mesure qu'elles aient été maintenues ou appliquées, les rigueurs du pape Victor avaient été suivies de la soumission des Asiatiques.

12. — Un conflit analogue, mais dont l'issue fut un peu différente, se produisit en 256 entre le pape Étienne et l'Église d'Afrique. Le chef de celle-ci, saint Cyprien, ne peut être accusé d'hostilité envers l'Église romaine. Ses relations avec elle étaient incessantes; dans ses lettres, dans ses autres ouvrages, il témoigne toujours du plus grand respect pour la chaire de Pierre, pour l'Église « souveraine » (*principalis*), d'où procède l'unité de l'épis- » copat. » Quant au pape Étienne personnellement, il est clair par divers indices que Cyprien ne l'apprécie pas autant que ses prédécesseurs. On s'était heurté sur d'autres points; on se brouilla tout à fait sur la question du baptême conféré par les hérétiques, baptême

1. J'ai traité longuement de cette affaire dans la *Revue des questions historiques*, juillet 1880.

reconnu valide à Rome, écarté comme nul à Carthage. Ces différences d'usage pouvaient se justifier par des raisonnements sur la doctrine; pour le moment, on n'y vit pas une question de foi, mais de discipline [1].

Cyprien, soutenu par tout l'épiscopat africain, qui se réunit en concile sous sa présidence, et par une lettre de Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce, l'un des plus illus-

1. Noter bien qu'il en fut presque toujours de même quand il s'agit de déterminer quels hérétiques sont à *rebaptiser*, quels autres à *reconfirmer* seulement. Les églises grecque et russe, par exemple, ont beaucoup varié dans le traitement qu'elles font subir aux Latins convertis à « l'orthodoxie. » Après que les Latins eurent été chassés de Constantinople, en 1260, et, en 1484, après la rupture de l'union de Florence, on se bornait à reconfirmer. En 1629, l'église russe, qui avait jusque-là suivi ce système, imposa le renouvellement du baptême. Mais les patriarches de Constantinople Nicon et Joasaph, en 1655 et en 1667, d'accord avec les autres patriarches grecs d'Orient, la ramenèrent à l'ancienne pratique. On accepta même, en 1718, tant en Russie que dans les patriarcats grecs, le baptême des Luthériens et des Calvinistes. Changement en 1756 : les quatre patriarches déclarent invalide le baptême occidental, sous prétexte qu'il ne se fait pas par immersion. Enfin, depuis 1860 environ, le synode d'Athènes, puis le patriarcat de Constantinople, se sont de nouveau décidés à ne renouveler que la confirmation. Il est clair qu'en modifiant ainsi leur usage baptismal, les Orientaux n'ont pas entendu varier dans leur foi. — J'emprunte ces renseignements à M. W. Birkbeck, *Russia and the english Church*, t. I, p. 63.

tres prélats d'Orient, résolut de maintenir son usage. Étienne avait cependant menacé de rompre les rapports de communion. Donna-t-il suite à sa menace? Nous n'en savons rien. Les Africains, en tout cas, ne virent pas dans ce dissentiment un motif de rompre, et ils s'abstinrent de dénoncer la paix ecclésiastique. Du reste, ni eux ni Firmilien ne contestaient l'autorité du siège apostolique ; ils se bornaient à penser et à dire que l'on en faisait, dans l'espèce, un mauvais usage.

Les successeurs d'Étienne, à commencer par le célèbre martyr Xyste II, ne soutinrent pas les rigueurs annoncées ou proclamées. La rupture, si elle fut vraiment consommée, ne dura que bien peu de mois. Étienne mourut le 2 août 257 ; son successeur Xyste vécut en bonne intelligence avec Cyprien, dont le biographe le qualifie d'évêque bon et pacifique. Peu après, vers 260, des envoyés romains portaient à la communauté chrétienne de Césarée, désolée par une invasion barbare, des aumônes et des paroles de consolation. Les lettres de saint Denys d'Alexandrie [1]

1. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VII, 5.

concourent avec ces faits à prouver que le dissentiment n'avait pas survécu au pape Étienne. Cependant, ni les Africains ni les Orientaux n'avaient sacrifié leur pratique ; c'est seulement à partir du IVe siècle qu'elle fut peu à peu conformée à celle de Rome et que la divergence fut reléguée dans les sectes dissidentes des Donatistes et des Ariens.

13. — Ces querelles intéressent le rite. D'autres concernent les croyances, et particulièrement ce domaine doctrinal que l'on appelle maintenant la christologie.

Nous avons déjà vu que l'Église romaine était intervenue, dès le temps des papes Victor, Zéphyrin, Calliste (189-222), pour condamner l'hérésie de Théodote de Byzance, qui faisait scandale à Rome. A côté de cette école, une autre, celle des modalistes ou patripassiens, échappa pendant quelque temps aux censures de l'autorité ecclésiastique. Il était si facile, avec quelques artifices de langage, de lui donner des dehors orthodoxes ! Au IVe siècle, on y réussissait encore : l'illustre Athanase ne se décida que bien tard et avec beaucoup de peine à reconnaître que Marcel d'Ancyre était un allié dangereux. A Rome,

le pape Calliste, après diverses tentatives pour ramener dans la bonne voie Sabellius, le chef de cette école, se décida à l'excommunier. L'auteur des *Philosophumena*, qui fait tout son possible pour compromettre Calliste dans le parti de Sabellius, est pourtant obligé de constater que c'est Calliste qui a prononcé la condamnation. — C'était, dit-il, pour éviter d'être diffamé auprès des autres églises. — Propos de controverse, interprétation d'intentions dont l'histoire n'a pas à juger. Cette méchanceté, du reste, est un nouvel indice de la grande notoriété de l'Église romaine, de l'extrême attention qui s'attachait à ses démarches.

14. — Mais ce n'est pas seulement à ce qui se passait chez elle que l'Église de Rome appliquait son intérêt. Origène, on le sait, eut de graves difficultés avec l'évêque d'Alexandrie Démétrius; il n'y avait entre eux que des querelles de discipline. Bien que les hardiesses étranges de son enseignement aient suscité beaucoup d'opposition après sa mort, que quelques-uns les aient déjà remarquées de son vivant, on ne voit pas qu'aucune autorité ecclésiastique d'Orient lui ait demandé

des comptes au sujet de sa doctrine. Mais, vers la fin de sa carrière, il se vit obligé de se justifier devant le pape Fabien, et de rétracter certains propos [1].

15. — Origène n'était qu'un théologien très en vue, très influent. Son disciple, son ancien collaborateur, l'évêque d'Alexandrie Denys, est, lui, un chef d'église, et d'église fort importante. Faut-il rappeler ici comment, s'inspirant par trop des doctrines du maître, entraîné par l'ardeur de sa controverse contre les Sabelliens, il en vint à exprimer, sur le Verbe divin, des idées tellement subordinatiennes que les Ariens ont pu se vanter de l'avoir eu pour ancêtre? Ses propos, ses écrits, ayant été accusés à Rome par des fidèles de son église, le pape Denys écrivit cette lettre si grave, si éloquente, dont saint Athanase nous a conservé un long fragment, et qui est un des documents les plus précieux de la théologie chrétienne antérieurement au concile de Nicée. Avec beaucoup de modération dans la forme, l'évêque d'Alexandrie s'y

1. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VI, 36; saint Jérôme, ep. 84; Rufin, *in Hieronymum*, I, 44.

voit rappelé à la tradition orthodoxe sur la divine Trinité ; il lui est même demandé de ne pas répudier l'emploi du terme *consubstantiel*, déjà introduit dans l'usage, au moins à Rome, bien qu'il ne dût devenir classique qu'au siècle suivant. Outre cette longue admonition, dans laquelle, je pense, il n'était pas nommé, Denys d'Alexandrie reçut de Rome une invitation à s'expliquer sur ce dont on l'accusait. Il s'expliqua, rectifia son langage, mit son enseignement d'accord avec la tradition, et mérita ainsi d'être défendu par saint Athanase contre les revendications des Ariens [1].

Cette intervention autorisée de l'Église romaine dans les affaires doctrinales de celle d'Alexandrie n'altéra en rien les excellentes relations des deux métropoles. Avant cet incident comme après, au temps des persécutions de Dèce et de Valérien, au milieu du long siège du Bruchion, pendant les crises soulevées par le schisme de Novatien et la controverse baptismale, nous ne cessons de trouver Denys en rapports épistolaires avec

1. Saint Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, c. XXVI ; *De sententia Dionysii.*

les divers papes qui occupèrent alors le siège de saint Pierre, et même avec des membres de leur clergé [1]. L'église alexandrine est tout aussi mêlée que celle de Carthage au monde ecclésiastique romain. Denys est vraiment un second Cyprien ; encore se montre-t-il plus conciliant que celui-ci, plus prompt à céder aux exhortations qu'on lui adresse.

16. — Hâtons-nous maintenant vers un sujet plus consolant que tous ces conflits de doctrines, de prophéties, de rituel et de discipline. Ce n'est pas seulement par l'autorité supérieure de sa tradition que l'Église romaine était connue et considérée. Pour le commun des fidèles, ce en quoi apparaissait le plus sa prééminence, c'est dans sa charité. Les querelles ecclésiastiques de tous les pays pouvaient retentir à Rome ; ce qui y trouvait le plus d'écho, ce sont les souffrances des autres chrétientés. L'Église romaine se sentait atteinte par les douleurs les plus lointaines, qu'elles fussent causées par les adversités ordinaires, par le fléau de la guerre, par la per-

1. Sur quarante-sept lettres ou traités que l'on sait avoir été écrits par lui, dix-huit environ sont à quelque adresse romaine.

sécution. Des envoyés partaient en son nom pour consoler les affligés et leur porter d'abondantes aumônes. C'était de leur part une tradition persévérante. Au temps de l'empereur Marc-Aurèle, l'évêque de Corinthe, Denys, en témoigne dans sa lettre au pape Soter. « C'est, » depuis l'origine, un usage établi chez vous » que de combler de bienfaits tous les frères, » d'envoyer des subsides à nombre d'églises » en tous pays. Ainsi vous soulagez les mi- » sères de ceux qui sont dans le besoin, ainsi » vous répandez vos aumônes parmi nos frères » condamnés aux mines, observant ainsi la » tradition que vous avez, vous Romains, » reçue des Romains vos ancêtres[1]. »

Après les persécutions de Dèce et de Gallus, Denys d'Alexandrie[2] rappelle au pape Étienne la lettre que l'Église romaine vient d'écrire et les secours qu'elle a envoyés en toute occasion aux églises de « toutes les Syries[3] et de l'Arabie. » Les Goths et les Borans, deux ans après, envahissent le Pont, pénètrent en Cappadoce et mettent à sac la grande ville de

1. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, IV, 9.
2. *Ibid.*, VII, 5.
3. Syrie Coelé, Syrie Phénicie, Syrie Palestine.

Césarée. Firmilien en est encore évêque. On ne se demande pas à Rome sur quel ton il a, peu de temps auparavant, parlé du pape Étienne. Le trésor ecclésiastique, épuisé par le généreux sacrifice de l'archidiacre Laurent, n'a guère eu le temps de se remplir. N'importe : Césarée souffre, on trouvera de l'argent pour Césarée. « Nous savons, écrit saint Ba-
» sile[1] au pape Damase, nous savons, par
» le souvenir que nos pères en ont gardé et
» aussi par les lettres qui sont encore con-
» servées ici, que Denys, ce bienheureux évê-
» que, illustre tant par la rectitude de sa foi
» que par ses autres vertus, vint jadis au se-
» cours de notre église de Césarée ; qu'il la
» consola par ses lettres et lui envoya des
» personnes chargées de racheter nos frères
» de la captivité. »

Cette tradition de charité dura autant que les persécutions. Eusèbe atteste qu'on l'avait encore vue se manifester dans la dernière, celle de Dioclétien et de Maximin (304-312). Quelques faits seulement se sont conservés ; mais il est clair, par la façon dont ils nous

1. Ep. 70.

ont été rapportés, qu'ils en représentent une quantité d'autres. C'est la charité œcuménique, c'est la vérification du mot d'Ignace: *L'Église romaine, celle qui préside à la charité.*

III

Ainsi toutes les églises du monde entier, depuis l'Arabie, l'Osroène, la Cappadoce, jusqu'aux extrémités de l'Occident, sentaient en toutes choses, dans la foi, dans la discipline, dans le gouvernement, dans le rituel, dans les œuvres de charité, l'incessante action de l'Église romaine. Elle était partout connue, comme dit saint Irénée, partout présente, partout respectée, partout suivie dans sa direction. En face d'elle nulle concurrence, nulle rivalité. Personne n'a l'idée de se mettre sur le même pied qu'elle. Plus tard, il y aura des patriarcats et autres primaties locales. C'est à peine si, dans le cours du IIIe siècle, on en voit se dessiner les premiers linéaments, plus ou moins vagues. Au-dessus de ces organismes en voie de formation, comme au-dessus de l'ensemble des églises isolées, s'élève l'Église romaine dans sa majesté souveraine, l'Église

romaine représentée par ses évêques, dont la longue série se rattache aux deux coryphées du chœur apostolique ; qui se sent, qui se dit, qui est considérée par tout le monde[1] comme le centre et l'organe de l'unité.

Sa situation est si évidente qu'elle frappe les yeux des païens eux-mêmes, pourvu qu'ils aient arrêté leur attention sur l'organisation des chrétiens. Ceci, les empereurs sont plus à même de le faire que les autres ; c'est même pour eux une nécessité de gouvernement. En 272, l'empereur Aurélien se trouve inopinément appelé à trancher une grande querelle qui divise les chrétiens d'Antioche. L'évêque de cette ville, Paul de Samosate, s'est mis, par sa doctrine et sa conduite, dans le cas d'être destitué. La sentence a été proclamée dans un grand concile tenu par les évêques voisins et communiquée aux chefs des églises

1. Il n'est pas jusqu'à la lointaine Édesse qui ne sentît son influence et ne cherchât à se rattacher à elle. Le pape Victor fit convoquer le concile d'Osroène, vers 195. D'après la tradition édessénienne, Palout, le premier évêque après les deux fondateurs Addaï et Aggaï, aurait été ordonné par Sérapion, évêque d'Antioche, lequel aurait reçu lui-même la consécration de Zéphyrin, évêque de Rome, successeur de saint Pierre (*Doctrina Addaei*, à la fin ; cf. Cureton, *Ancient Syriac documents*, pp. 41 et 63).

de Rome et d'Alexandrie. Mais Paul se rit de sa condamnation ; il continue à occuper la maison épiscopale, d'où le nouvel évêque s'efforce de l'évincer. Le litige est soumis à l'empereur. C'est un cas bien nouveau pour un prince païen. Entre les deux évêques, qui tous deux disent avoir le droit pour eux, pour lequel va-t-il se décider ? « Il trancha la ques » tion, » nous dit Eusèbe, « de la façon la » plus sensée, en ordonnant de remettre la » maison épiscopale à ceux qui recevaient, au » sujet de la doctrine, les lettres des évêques » d'Italie et de la ville de Rome[1]. » Un siècle plus tard, Théodose n'agissait pas autrement lorsqu'il déclarait ne considérer comme légitimes évêques que ceux qui seraient en communion avec Damase de Rome et Pierre d'Alexandrie.

J'arrête cette étude des faits au troisième quart du IIIe siècle. Au delà de cette date, l'histoire chrétienne devient, pour quelque

1. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VII, 31. L'empereur considérait comme évident qu'entre les évêques d'Italie et celui de Rome il n'y avait pas de dissentiment à prévoir ; autrement il aurait précisé davantage.

temps, très obscure. Sauf les événements de la grande persécution, elle ne nous apprend que bien peu de choses jusqu'à la sédition donatiste en Occident et aux querelles orientales à propos d'Arius. Les souvenirs que j'ai recueillis et classés ici proviennent en grande partie d'un seul livre, l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, lequel, malgré la bonne volonté de son auteur, est bien loin de satisfaire aux exigences de notre curiosité. D'autres sont empruntés à des écrits contemporains, comme ceux de saint Clément, de saint Irénée, de Tertullien, de saint Cyprien. Tous ces ouvrages, à la seule exception de ceux de saint Cyprien, ont été fort peu connus à Rome au IVe siècle. Eusèbe n'y fut lu que plus tard, dans la piètre version du Rufin ; Clément, Irénée, même dans leurs versions latines, sont devenus très vite des raretés littéraires ; on en peut dire autant de Tertullien. Cyprien, on l'a vu, fournit, à côté d'expressions fort respectueuses, l'exemple d'une manifestation d'autonomie assez aiguë. Ce n'est donc pas de la littérature que les Romains de la fin du IVe siècle et du commencement du siècle suivant ont

déduit l'autorité de leur église. Damase et ses successeurs, Zosime, Boniface, Célestin, dont le langage traduit une si imposante confiance dans les prérogatives de leur siège, ne disposaient pas des informations qui nous permettent d'invoquer ici l'antiquité chrétienne. A côté d'une tradition littéraire très vague, presque effacée, ils n'avaient guère d'autres arguments que le tombeau de saint Pierre, sa succession épiscopale et l'Évangile. Plus heureux, nous pouvons constater par l'histoire documentée qu'en réalité ils avaient raison ; que la grandiloquence de certaines lettres pontificales n'est pas une vaine prétention, mais l'expression, quelquefois un peu exagérée, vraie pour le fond, de la plus ancienne tradition ecclésiastique.

Je disais plus haut que les Byzantins du IXe siècle ne se plaignaient pas encore de la suprématie du pape. L'Église romaine, en effet, ne les gênait guère ; ils se fussent abstenus de lui chercher noise qu'elle aurait sans doute persisté à les laisser tranquilles. Maintenant encore, il est probable que, si l'union venait à se faire, la plus large autonomie leur serait reconnue. Cependant, entre

la papauté féodale qui se termine à Benoît IX et la papauté réformatrice qui s'annonce en Hildebrand et s'affirme en Grégoire VII, il y a, on ne peut le nier, une différence assez marquée ; une différence assez forte pour expliquer que, de ce chef, une nouvelle protestation soit venue s'ajouter à celle que l'on formulait jadis à Constantinople. Il serait maladroit et incorrect de dissimuler un tel changement.

Mais autant je suis disposé à le reconnaître, autant je suis convaincu que la papauté agissante, réformatrice, organisatrice, inaugurée par Grégoire VII, a pour elle, non seulement le bon droit, mais la tradition. Ressuscitons, par la pensée, les Clément, les Victor, les Denys ; transportons-les dans le milieu ecclésiastique de Rome au xe siècle et au commencement du xie : ils ne s'y reconnaîtront plus. Ils demanderont où est l'Orient ; on pourra leur en montrer le chemin, mais envahi par les broussailles, coupé de fondrières, tellement impraticable que l'on n'y circule plus qu'à grand'peine. L'Occident, moins inaccessible, ne leur offrira guère que des scandales. Réveillez-les au contraire un ou

deux siècles plus tard : ils seront sans doute bien dépaysés, mais au moins leur successeur leur apparaîtra-t-il sous un autre aspect que sous celui d'un desservant de grand sanctuaire et d'un administrateur de gros intérêts temporels. Ils trouveront en lui ce qu'ils furent eux-mêmes, un vrai chef de l'Église. Moins encore que leurs prédécesseurs du ve siècle, les papes issus de Grégoire VII avaient la notion claire de la haute antiquité ecclésiastique. Leurs canonistes leur présentaient, il est vrai, beaucoup de titres d'une antiquité respectable, s'ils eussent été authentiques. Ces productions faisaient illusion à eux et au public. Maintenant, elles sont discréditées, et l'on ne manque pas d'en reprocher l'usage aux anciens défenseurs du Saint-Siège. A en croire le patriarche Anthime, tout l'édifice de la suprématie du pape reposerait sur les Fausses Décrétales. Ceci est injuste et insensé. En réalité, les Fausses Décrétales n'ont été qu'un argument temporaire, mauvais sans doute, mais employé de bonne foi. Ce n'est pas, en tout cas, dans ces documents que Grégoire VII puisa le sentiment profond de la grande misère où il trouva l'Église, de la force morale

dont, en dépit de tout, pouvait encore disposer le pape, successeur de saint Pierre, pourvu qu'il fût libre, désintéressé, fidèle à son devoir. Il savait bien que ce sentiment avait été celui des grands papes d'autrefois, les Léon, les Grégoire ; dans leur souvenir, il trouvait un appui, une espérance. Mieux renseignés qu'on ne pouvait l'être de son temps, nous voyons maintenant que, par-dessus ces illustres pontifes, il se rattachait à une tradition plus ancienne, plus vénérable encore, à celle des papes de l'âge primitif, de cet âge où l'Église, en dépit de son insécurité matérielle, ne connaissait pas d'entraves à son activité spirituelle ; où les empereurs n'étaient pas encore ses fils, mais n'étaient pas non plus ses oppresseurs.

Quand il monta sur le siège de saint Pierre, il n'était déjà plus question de l'Orient; la route en avait été perdue pour de longs siècles. Comment en était-on venu là ? C'est ce qui me reste à étudier.

V

L'ÉGLISE GRECQUE ET LE SCHISME GREC

Dans le précédent chapitre, j'ai voulu appeler l'attention sur l'union étroite des chrétientés primitives, sur la fréquence de leurs relations avec l'Église de Rome, sur la situation exceptionnelle dont jouissait celle-ci. comme centre de ralliement, d'action, de direction, d'autorité. Dans cet âge d'or du christianisme, on n'avait vraiment qu'un seul cœur, on ne formait qu'un seul corps. Les siècles suivants ne nous offrent déjà plus cette belle et salutaire unité. Des plis se forment ; ils vont en s'accusant de plus en plus ; ce sont bientôt des arêtes, des lignes de cassure ; enfin vient le grand déchirement du XIe siècle.

Il ne faut pas concentrer notre attention

sur cette dernière phase de l'évolution séparatiste. Au moment où s'est consommé le schisme, il y avait des siècles que l'on y tendait ; on s'était habitué à l'idée d'un isolement définitif ; que dis-je ? on en avait fait l'essai, et cela à plusieurs reprises. Depuis l'avènement de Constantin à l'empire d'Orient (323) jusqu'au septième concile œcuménique (787), c'est-à-dire pendant une durée de quatre cent soixante-quatre ans, je ne compte pas moins de deux cent trois années où l'épiscopat, soit de l'Orient tout entier (y compris l'Égypte et l'Illyricum), soit seulement des régions qui relevaient d'Antioche et de Constantinople, c'est-à-dire de l'église impériale, fut et demeura en schisme avec le siège apostolique. Comptez avec moi :

1° A propos de saint Athanase et de l'arianisme, depuis le concile de Sardique (343) jusqu'à l'avènement de saint Jean Chrysostome au siège de Constantinople (343-398).	55 ans.
2° A propos de la condamnation de Chrysostome (404-415).	11 »
3° A propos d'Acace et de l'*Hénotique* (484-519).	35 »

4° A propos du monothélisme (640-681) . . . . . 41 »

5° A propos des images (726-787 . 61 »

Total. . . . . 203 ans.

Encore ai-je négligé quelques petites ruptures passagères. Ainsi, pendant les cinq siècles qui suivirent la fin des persécutions, l'église grecque a passé presque la moitié du temps en dehors de la communion romaine. Combien cette situation diffère des origines !

Et ce n'est pas tout. Si les trois derniers schismes ont fini par s'apaiser, c'est beaucoup plus parce que les empereurs l'ont voulu, et voulu avec insistance, qu'en vertu des libres aspirations du clergé grec. Dans ces réconciliations, il subissait la communion romaine beaucoup plus qu'il ne la recherchait.

Comment a t-on pu en venir là ? Comment a pu s'affaiblir à un tel point ce sentiment si vif de solidarité qui se révèle partout dans l'Église avant Constantin ? C'est ce que nous allons étudier.

I

Aux trois premiers siècles du christianisme,

une dénomination comme celle d'Église grecque eût été impossible, incompréhensible. Je ne dis pas qu'elle représente actuellement une étiquette officielle. Mais quand on parle d'Église grecque, on désigne quelque chose de précis. Le patriarche Anthime préfère le terme d'*Église des sept conciles œcuméniques*, qui, on l'a vu, n'est guère justifié. En tout cas, il y a, en dehors de la communion de l'Église romaine et des églises nestoriennes ou monophysites[1] détachées au VIe siècle, un groupe ecclésiastique important que nous entendons désigner quand nous employons le terme d'Église grecque. Tous ceux qui le composent ne parlent pas le grec, beaucoup s'en faut : la plupart sont des Slaves, qui, même dans la liturgie, se servent de leurs idiomes nationaux. Il s'en faut bien que l'unité règne dans cet ensemble. On y compte une douzaine de sous-groupes, qui forment des églises nationales ou des provinces autocéphales, peu cohérentes entre elles. Beaucoup de ces sous-groupes, et justement les

1. Comme je parle ici des temps anciens, je dois négliger les fractions de ces églises qui sont revenues à l'unité catholique en se rattachant directement à l'église romaine.

plus importants, sont formés de nations converties au IXe et au Xe siècle. Ils se sont adjoints aux patriarcats de l'empire d'Orient, noyau relativement antique de toute cette formation. De ces quatre patriarcats, un seul fait présentement quelque figure : ceux d'Alexandrie et d'Antioche ne sont plus que des façades, et cette situation remonte au VIe siècle; le petit patriarcat de Jérusalem a presque disparu dans l'islamisme. Reste celui de Constantinople, considérablement amoindri par les Turcs en Asie mineure et les Bulgares en Thrace. C'est cependant à ces ruines de patriarcats qu'il faut s'attacher pour reconstruire la tradition.

Au temps de Justinien et depuis, on rencontre souvent l'idée que l'Église est présidée par les cinq patriarches; cette idée s'est perpétuée dans le droit byzantin. A Rome, on l'acceptait dans le langage officiel, mais sans enthousiasme. C'était une importation nouvelle; dans les documents romains, il n'est pas question des cinq sièges avant le pontificat de Vigile (537-555), qui vit la restauration byzantine en Italie et beaucoup de tentatives impériales pour réglementer les

rapports ecclésiastiques. Saint Grégoire le Grand notifia son avènement aux quatre patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem[1]. Cela ne l'empêchait pas de cultiver, dans sa correspondance privée, la vieille idée des trois patriarches (Rome, Alexandrie, Antioche) assis sur la même chaire de saint Pierre[2].

Cette idée, que je qualifie de vieille, paraît remonter au temps du concile de Chalcédoine ; elle contient une protestation contre les patriarcats de Constantinople et de Jérusalem, institués par ce concile, mais accueillis par le Saint-Siège avec la plus grande froideur. La protestation romaine ne demeura pas isolée. Dans les luttes pour ou contre le maintien du concile de Chalcédoine, cette question hiérarchique eut sa place à côté de la question de foi. Les métropolitains supérieurs de Césarée et d'Éphèse, plus spécialement lésés par la fondation du patriarcat bysantin, firent d'abord opposition. Le patriarche hérétique d'Alexandrie, Timothée

1. Jaffé, 1092.
2. Jaffé, 1442, 1483.

Élure, parvint (475) à engager l'évêque d'Ephèse dans sa campagne contre le concile, en lui rendant la situation « patriarcale, » dont cette assemblée avait privé ses prédécesseurs. Ceci décida l'attitude du patriarche de Constantinople, Acace, qui se posa aussitôt en défenseur du concile de Chalcédoine. Plus tard, cependant, Acace trouva moyen de biaiser, d'abandonner les décrets dogmatiques du concile sans rien sacrifier des prérogatives [1] que lui devait le siège de Constantinople. De cette façon, toute résistance finit par s'apaiser; les nouveaux patriarcats entrèrent, en Orient, dans le domaine des choses reçues; Justinien les fit accepter à Rome.

Au fond, ni le système des cinq patriarcats, ni celui des trois grands sièges apostoliques ne représentent une conception primitive. Il n'est jamais question des trois sièges avant Constantin. Le concile de Nicée définit assez bien les droits du siège d'Alexandrie sur l'épiscopat égyptien, moins nettement ceux du siège d'Antioche ; il n'exprime nullement l'idée que ces deux sièges, unis ou non au

1. ÉVAGR., *H. E.*, III, 6, 7, 13, 14.

siège romain, constituent une autorité régulière, chargée de pourvoir au gouvernement religieux soit de l'Église entière, soit seulement des églises comprises dans la moitié orientale de l'empire romain. Du reste, cette commission idéale de trois ou de cinq grands primats n'est nullement l'expression de l'Église grecque, considérée comme distincte et rivale de l'Église latine ; elle symbolise plutôt ce qui restait d'unité ecclésiastique depuis le déclin du ve siècle.

Le centre attractif qui a déterminé le groupement spécial auquel l'Église grecque doit son origine, c'est l'empereur, c'est la cour. Avant le IVe siècle, dans les provinces situées à l'est du domaine de la langue latine, on ne constate que trois groupes ecclésiastiques possédant quelque individualité : celui de l'Asie proconsulaire, dont l'originalité et l'autonomie se perdirent assez rapidement ; celui d'Égypte, déjà serré au IIIe siècle, de plus en plus caractérisé dans son particularisme ; enfin celui d'Antioche. Dans ce dernier, « depuis le milieu du IIIe siècle, on voit compris les évêques de toute la Syrie et de l'Asie Mineure orientale, de ce qui sera bientôt le diocèse de

Pont. Dès l'année 251, nous avons connaissance d'un synode qui devait se tenir à Antioche, l'évêque de cette ville, Fabius, paraissant incliner au novatianisme. Les promoteurs de cette réunion étaient les évêques de Tarse, de Césarée en Palestine et de Césarée en Cappadoce [1]. Quelques années après, en 256, Denys d'Alexandrie [2], passant en revue les églises d'Orient qui avaient été agitées par ce conflit, nomme celles d'Antioche, Césarée de Palestine, Ælia (Jérusalem), Tyr, Laodicée de Syrie, Tarse et Césarée de Cappadoce. Un peu plus tard, de 264 à 268, l'affaire de Paul de Samosate occasionna plusieurs réunions d'évêques à Antioche et dans l'intérêt de cette église. Ils viennent toujours des mêmes provinces, depuis le Pont Polémoniaque (Néocésarée) jusqu'à l'Arabie (Bostra) et à la Palestine (Césarée, Ælia). Au lendemain de la persécution de Galère et de Maximin, un concile célébré à Ancyre, sous la présidence de l'évêque d'Antioche, réunit une quinzaine d'évêques, des mêmes pays

1. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VII, 44.
2. *Ibid.*, VII, 5.

encore. Cette fois-ci, les provinces de Galatie, de Bithynie, de Phrygie, de Pamphylie sont représentées ; mais l'Asie proprement dite reste encore en dehors du groupe [1]. »

Antioche était donc bien, en arrière de l'Asie et de l'Égypte, le centre chrétien le plus important, celui autour duquel on se ralliait le plus volontiers. Cette tendance fut contrariée dès qu'il y eut, en dehors d'Antioche, une cour chrétienne et un évêque de la cour. A celui-ci était naturellement dévolu le rôle de conseiller, de confident religieux, des princes et princesses. Son influence prit peu à peu le dessus sur toutes celles du monde ecclésiastique oriental. Déjà sous Licinius et Constantin, l'évêque de Nicomédie, Eusèbe, était plus puissant que son collègue d'Antioche. Celui-ci reprit l'avantage au temps de Constance, précisément parce que la cour se transporta à Antioche. Mais une fois que l'empire se fut installé définitivement à Constantinople, Antioche ne tarda pas à s'éclipser.

Au IVe siècle, l'évêque de la cour, qu'il résidât à Nicomédie, à Constantinople ou à An-

1. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 19.

tioche, fut toujours le centre et l'organe de la résistance au symbole de Nicée et de l'opposition à saint Athanase. Une sorte de concile permanent, tantôt plus, tantôt moins nombreux, est constamment assemblé à portée du palais impérial. Si le souverain croit utile de le mettre en rapports directs avec les évêques occidentaux, comme il le fit, en 343, pour le grand concile de Sardique, il l'expédie en bloc au lieu de la réunion, dans un long convoi de voitures postales, sous la protection d'un officier général. L'empereur se déplace-t-il lui-même? Son épiscopat s'ébranle avec lui ; on le voit s'assembler fort loin de l'Orient, à Sirmium, à Milan, à Arles. Il est difficile d'imaginer un corps épiscopal mieux organisé, plus transportable, plus aisé à conduire. Mais il est bien clair que cette remarquable discipline ne procède pas des mêmes traditions que la subordination des églises africaines ou égyptiennes aux évêques de Carthage et d'Alexandrie. L'évêque d'Antioche a parfois, dans les pièces officielles, les honneurs de la première signature[1] ; mais

1. Le concile de Tyr fut présidé par Eusèbe de Césarée

il est visible que cette préséance n'emporte aucune supériorité de fait. Les évêques d'Asie, de Thrace, même ceux de Pont et de Cappadoce, ne se considèrent nullement comme ses subordonnés. Pour donner à ce groupe épiscopal son nom véritable, il faudrait l'appeler l'épiscopat de l'empereur.

Encore, si l'on n'avait à lui reprocher que ce groupement antitraditionnel, administratif et non ecclésiastique, politique et non religieux ! Mais son unité contre nature est celle d'une armée qui combat, qui s'acharne à la plus triste des guerres, à la guerre civile. En 335, l'épiscopat d'Orient est convoqué en Palestine pour de grandes fêtes de dédicace. Il en profite pour tenir concile à Tyr, et, après une procédure inique, il dépose saint Athanase. En 339, il essaie de donner un évêque au groupe arien d'Alexandrie, bien qu'Atha-

en Palestine : la lettre de 341 portait en tête le nom de Dianius, évêque de Césarée en Cappadoce ; l'encyclique orientale de Sardique, celui d'Etienne d'Antioche ; au concile de Séleucie (359), à en juger par les analyses de Socrate, car les actes sont perdus, la présidence paraît avoir été exercée par les évêques Acace de Césarée en Palestine et Georges (intrus) d'Alexandrie, Eudoxe d'Antioche étant présent ; la lettre collective adressée à Jovien (363) porte en tête le nom de Mélèce d'Antioche.

nase, à la faveur du changement de règne, ait repris possession de son siège ; en 340, c'est Alexandrie tout entière qu'il entend pourvoir d'un évêque, au lieu et place d'Athanase ; en 341, invité par le pape Jules, devant lequel il a lui-même porté cette affaire, à la laisser débattre conciliairement, il répond par une lettre arrogante, déclarant qu'Athanase a été régulièrement déposé à Tyr et que les jugements rendus en Orient ne doivent pas être réformés en Occident. En 343, abandonnant cette prétention, il se transporte à Sardique, se butte à la première difficulté, tourne le dos au vrai concile et repart pour Antioche, après avoir lancé une encyclique haineuse par laquelle il prétendait déposer Jules, Athanase, Osius, tous les coryphées de l'orthodoxie. Les années suivantes, alors que l'empereur d'Occident met tout son zèle à réduire le schisme, il persiste dans son refus d'accepter le symbole de Nicée et dans sa rancune contre saint Athanase. Dès que son empereur Constance est devenu le souverain de tout l'empire, il transporte ses opérations en Occident, égare ou persécute les simples prélats d'Italie et des Gaules, dépose, exile, jus-

qu'à ce que toute résistance soit brisée ; puis il se divise contre lui-même, hésite quelque temps entre diverses attitudes, pour se rallier bientôt à celle qui blesse le plus cruellement la conscience chrétienne. En 359, il tient enfin sa formule et sanctionne dans une sorte de concile œcuménique à deux degrés, tenu en dehors de toute participation du pape, l'abandon radical de la tradition et du symbole de Nicée. Après les règnes éphémères de Julien et de Jovien, qui l'arrêtent un moment, il reprend, mais en Orient seulement, et son influence officielle et l'abus qu'il est accoutumé d'en faire, jusqu'au moment où, combattu par une réaction orthodoxe, menacé par un empereur dévoué à la foi de Nicée, il s'incline, de bon ou mauvais gré, et subit la loi des événements.

La crise dogmatique se termina, ou à peu près, en 381 ; alors les éléments orthodoxes que renfermait l'épiscopat d'Orient prirent définitivement le dessus ; le reste, sauf quelques fanatiques, qui se laissèrent destituer et persécuter, s'aligna sur la cour impériale. Quant à la crise ecclésiastique, elle continua comme de plus belle. Les cadres avaient trop servi

pour être abandonnés ; ils furent maintenus. Du bas Danube au désert de Syrie, l'épiscopat continua de se considérer comme un seul corps dont l'empereur était moralement le chef. Constantinople, fondée un demi-siècle plus tôt, avait été pourvue de privilèges hors ligne ; ce n'était pas une grande ville quelconque que l'on avait créée sur le Bosphore, c'était une nouvelle Rome. Et justement, depuis la mort de Constantin, il y avait presque toujours eu deux empires, l'un d'Occident, l'autre d'Orient. La nouvelle Rome orientale supplanta Antioche dans la situation de capitale et dans celle de métropole ecclésiastique. Déjà le concile de 381 réclame pour son évêque les mêmes honneurs que pour celui de l'ancienne Rome[1].

On voit que, si ce concile fit avancer les affaires de l'orthodoxie, il montra moins de

1. Ce concile eut d'abord peu de relief. Il n'en reste que quatre canons dans les collections canoniques ; parmi les témoins oculaires, la plupart n'en parlent pas : ainsi saint Jérôme, saint Amphiloque d'Iconium, saint Grégoire de Nysse (sauf dans l'oraison funèbre de Mélèce, prononcée sur les lieux). Saint Grégoire de Nazianze, après l'avoir présidé, en a fait une satire fort amère (*Carmen de vita sua*, v. 1506 et suiv.). Les historiens du siècle suivant ne s'y arrêtent guère non plus.

sollicitude pour les défenses extérieures de l'unité religieuse. Du reste, il ne faut pas s'y tromper, cette assemblée était encore sur le pied de guerre. L'épiscopat oriental revenait à la vraie foi, défendue si longtemps par les églises de Rome et d'Alexandrie ; mais il n'en restait pas moins en état d'hostilité contre ces deux grandes églises. Des questions de personnes maintenaient, sinon un schisme proprement dit, au moins une tension de rapports qui avait perdu tout prétexte doctrinal. Le meilleur esprit de l'assemblée, l'illustre Grégoire de Nazianze, avait au plus haut degré le sentiment de cette situation et de ses dangers. Il ne se faisait aucune illusion sur l'esprit de la plupart de ses collègues, leur platitude à l'égard du pouvoir, leur peu de valeur morale, la mobilité de leur foi. Avec quelle verve il décrit l'insolence des jeunes et la sottise des vieux, ceux-ci très fiers d'avoir découvert le célèbre argument des climats : « Ce n'est pas en Occident, c'est en Orient que le Sauveur est né. — C'est aussi en Orient qu'on l'a tué, » répondait le spirituel évêque. Tout ce monde finit par lui inspirer un tel dégoût qu'il s'en alla, laissant à d'au-

tres la présidence du concile et l'évêché de Constantinople.

Lui parti, les choses prirent le pli qu'il avait voulu empêcher ; on prolongea le schisme local d'Antioche, très facile à réduire en ce moment ; on prit à l'égard de Rome et d'Alexandrie une attitude presque aussi hautaine que sous l'empereur Constance. Convoqué par le pape Damase à un concile vraiment œcuménique, qui, réuni à Rome, aurait pu arranger à l'amiable toutes les affaires pendantes et procurer une véritable paix à l'Église entière, l'épiscopat d'Orient répondit par un refus plein d'ironie, se vantant beaucoup de ce qu'il avait fait ou souffert pour la foi, notifiant ses décisions relativement aux sièges contestés et insinuant que les choix d'évêques ne regardaient que les comprovinciaux[1].

L'ironie visait l'attitude des Occidentaux, de Damase surtout, pendant le règne de Valens. Il faut avouer que, sur ce point, Damase

1. Que d'entorses n'avaient-ils pas données à ce principe depuis qu'Eusèbe de Nicomédie eut procuré la déposition des évêques d'Antioche et d'Alexandrie ! C'étaient sans doute les comprovinciaux qui avaient installé Auxence à Milan, Félix à Rome, Germinius à Sirmium, et tant d'autres !

et les Occidentaux avaient donné quelque prise. La réaction orthodoxe dont j'ai parlé, conduite par Basile de Césarée, Mélèce d'Antioche, Eusèbe de Samosate, n'avait pas été soutenue par le pape comme l'eussent désiré ces illustres évêques. C'est que l'Église romaine patronnait en Orient diverses personnes qu'on aurait voulu lui voir abandonner. Dès le temps du pape Jules, elle s'était fort compromise devant l'opinion orientale en réhabilitant Marcel d'Ancyre, dont la doctrine ne différait que par des nuances de l'ancien sabellianisme. Sous Libère, tout un groupe de semi-ariens d'Asie Mineure était allé à Rome se faire reconnaître par le pape. Dans l'un et dans l'autre cas on avait, il est vrai, exigé des professions de foi, mais qui n'avaient pas la précision nécessaire pour servir de pierre de touche. A Antioche, on soutenait contre la grande église une petite coterie, pourvue d'un évêque par Lucifer, le fanatique évêque de Cagliari, au mépris de toutes les règles de la prudence et du droit ecclésiastique. A Laodicée, même situation; contre l'évêque Pélage, reconnu de l'épiscopat oriental, on appuyait Apollinaire, alors sans doute une

grande célébrité théologique, mais destiné à donner bientôt son nom à une hérésie nouvelle. Paulin d'Antioche, lui aussi, était suspect; on le disait marcellien ou sabellien, probablemeni parce qu'il ne voulait pas entendre parler des trois hypostases.

En tout cela, Damase suivait les conseils de l'évêque d'Alexandrie, Pierre, que l'exil avait forcé de se réfugier à Rome et qui, naturellement, lui présentait les choses d'Orient comme on les voyait à Alexandrie. Ce n'était pas l'angle le plus favorable. A Alexandrie, les luttes du temps d'Athanase avaient laissé de cruels souvenirs. On tenait aux rares amis que, pendant cette crise si dure, on avait trouvés en Syrie; on n'était guère disposé à les sacrifier aux tenants de cette orthodoxie nouvelle, parmi lesquels il y avait sans doute des personnes honorables, comme Basile de Césarée, mais dont beaucoup étaient suspects. On ne s'interdisait pas à leur sujet des propos fort amers; on les traitait encore d'ariens; Mélèce, Eusèbe de Samosate, Basile lui-même étaient parfois qualifiés ainsi, à Alexandrie et à Rome, même dans l'entourage du pape.

Cette étroite alliance alexandrine était, pour

le Saint-Siège, sujette à de graves inconvénients, car elles tendaient à entretenir le conflit au delà des limites raisonnables. Mais comment rompre avec une amitié si ancienne, éprouvée de tant de manières, depuis le temps de Novatien jusqu'à celui de Constance et de Valens? Comment surtout, si l'on avait fermé l'oreille aux informations alexandrines, fût-on parvenu à les remplacer? Depuis deux ou trois générations, les communications de l'Église romaine avec l'Orient grec n'étaient plus ce qu'elles avaient été aux temps primitifs. Le pèlerinage des Saints Lieux, très attractif depuis Constantin, maintenait, à la vérité, une certaine circulation ; de Rome même, il venait en Palestine de nombreux et illustres visiteurs. Mais, outre que les voyages en sens inverse étaient moins fréquents, ce n'est pas par les pèlerins que s'entretiennent les relations ecclésiastiques sérieuses. Du reste, les personnes auraient pu aller plus nombreuses encore d'Orient en Occident ou d'Occident en Orient, sans que ces deux régions en eussent été moins fermées l'une à l'autre. La différence de langue avait élevé entre elles une barrière très difficile à franchir. A l'origine,

l'Église romaine parlait grec ; parmi les livres chrétiens écrits à Rome, les plus anciens et les plus importants étaient en grec : ainsi l'épître de Clément, le *Pasteur* d'Hermas, le dialogue antimontaniste de Caius, toute la littérature d'Hippolyte ; le latin ne se manifeste pas avant l'extrême déclin du IIe siècle, depuis le canon de Muratori et les homélies attribuées à Victor, si réellement elles sont de lui. La correspondance avec les églises de langue grecque se faisait en cette langue ; les épitaphes des papes, jusqu'à la fin du IIIe siècle, sont rédigées en grec [1]. Au IVe siècle et depuis, il en est tout autrement ; le latin domine ; il est seul employé dans l'épigraphie, dans la littérature, dans la liturgie, même dans la correspondance [2].

De leur côté, les Grecs n'ont jamais fait, on

1. Une seule exception, celle du pape Cornelius. Encore se rapporte-t-elle non à la sépulture primitive, mais à une sépulture où Cornelius fut transféré, on ne sait combien d'années après sa mort.

2. La lettre du pape Jules aux Orientaux s'est conservée dans une rédaction grecque qui paraît bien être originale ; mais à ce moment le pape était entouré d'évêques grecs. Du reste, le style de cette lettre et certains détails du fond donnent lieu de croire que saint Athanase y mit la main.

le sait, de grands efforts pour parler le latin. Sacrée ou profane, la littérature latine leur est toujours demeurée close. Ils n'ont cessé de professer pour elle une considération analogue à celle qu'ils accordent présentement aux écritures bulgares. La cour impériale, installée chez eux, ne parvint pas à leur apprendre la langue de Rome ; c'est elle qui fut hellénisée. L'enseignement du droit se faisait en latin ; saint Grégoire le Thaumaturge, pour suivre les cours de droit de l'école de Béryte, fut obligé d'apprendre « la langue, si difficile, des Romains. » Mais, depuis Justinien, on se mit à traduire les lois, et bientôt on les publia en grec. Un Grec parlant latin devint une grande rareté. Photius, qui savait tant de choses, ne savait pas le latin. En dehors de la chancellerie impériale, ce fut toute une affaire que de traduire une pièce écrite en latin. Pierre, patriarche d'Antioche au XIe siècle, recevant une lettre de Léon IX, dut l'expédier à Constantinople pour savoir ce qu'elle contenait. A Rome, il est vrai, l'ignorance du grec n'alla jamais si loin. On ne voit pas qu'à aucune époque on y ait manqué de traducteurs. Depuis l'établissement du régime by-

zantin, au milieu du VIe siècle, il s'y trouva toujours une colonie grecque assez nombreuse qui, renouvelée de diverses manières, se perpétua, au moins par certaines congrégations monacales, à travers tout le moyen âge. Il y eut même, au VIIe et au VIIIe siècle, quelques papes originaires de familles grecques. Mais, en dehors de ces cas spéciaux, le haut clergé romain ne savait que son latin et ne faisait guère d'efforts pour s'initier à l'hellénisme. Le pape Vigile séjourna huit ou neuf ans à Constantinople sans avoir appris le grec ; on en peut dire autant de son illustre successeur, saint Grégoire le Grand, qui passa, lui aussi, plusieurs années dans la capitale byzantine, en qualité de nonce ou apocrisiaire.

L'apocrisiaire lui-même, le gérant de la nonciature que, depuis Justinien, le Pape entretenait à Constantinople, outre qu'il ne se rencontre que pendant cent ou cent cinquante ans, n'était qu'un imparfait organe de communication. C'est auprès de l'empereur qu'il était accrédité, et non auprès du patriarche. Celui-ci le taquinait plus souvent qu'il ne le consultait. Du reste, comme la plupart du temps il n'entendait ni ne parlait la langue du pays,

il ne pouvait être que médiocrement informé. Quelquefois, quand on tenait de grands conciles à Constantinople, il arrivait des légats romains; mais leur ignorance de la langue les mettait à la merci des drogmans officiels qui, travaillés par le patriarcat, leur jouèrent parfois de mauvais tours.

C'est là un fait d'ordre vulgaire; il n'en est pas moins d'une très grande importance dans la question qui nous occupe. Pour se tenir d'accord ou s'y remettre, il faut se comprendre; et comment se comprendre, si l'on ne peut se parler?

Mais je reviens à Damase et à son temps. Je disais que Damase — et je puis lui adjoindre ici son illustre collègue saint Ambroise — était fort mal renseigné sur les affaires religieuses de Syrie et d'Asie Mineure; que, servant à son insu certaines rancunes alexandrines, il se montrait trop favorable à de petites coteries et n'appréciait pas à leur valeur les grands évêques auxquels était dû, après tout, le mouvement qui ramenait l'Orient à la foi de Nicée. Saint Basile essaya plusieurs fois de l'éclairer et de l'intéresser à cette réaction salutaire. On ne lui fit qu'un froid et dé-

courageant accueil. Il s'en plaint dans ses lettres, et il a raison. Mélèce, Eusèbe de Samosate et bien d'autres avaient lieu aussi d'être mécontents. Il n'est pas étonnant que, cinq ou six ans après ces déconvenues, l'épiscopat oriental en eût conservé rancune et que cette rancune se soit exprimée, en 381 et en 382, comme nous l'avons vu [1].

A la longue, les relations s'améliorèrent. Vers la fin du IVe siècle, les grandes églises d'Antioche et de Constantinople reprirent avec le Saint-Siège les rapports ordinaires de communion. Abandonnée de Rome, la petite église d'Antioche se fondit dans la grande et, de toutes les querelles du IVe siècle, il ne fût resté que le souvenir, si l'Église grecque, considérée comme telle, n'y eut trouvé son berceau.

Nous l'avons vu, elle résulte de deux causes historiques : l'opposition au concile de

1. Parmi les maladresses que l'on commit alors, une des plus graves fut d'empêcher saint Grégoire de Nazianze de rester sur le siège de Constantinople. On écarta ainsi un homme d'une haute valeur intellectuelle et morale, un esprit conciliant entre tous, et l'on eut à sa place, dans la personne de Nectaire, une véritable nullité.

Nicée et le groupement des évêques autour de l'empereur pour soutenir cette opposition. Une fois reconnu le concile de Nicée, ce groupement épiscopal ne cessa pas pour autant ; il survécut à sa cause ; il s'est maintenu jusqu'à nos jours.

II

Les évêques du concile de 381, héritiers de ceux qui avaient fondé l'église impériale, entendaient bien que cette église eût pour centre la capitale constantinienne. Sans le dire expressément, ils décrétèrent que « l'évê- » que de Constantinople aurait les honneurs » après celui de Rome, Constantinople étant » une nouvelle Rome. » Un autre canon réglait que les évêques d'Alexandrie et d'Antioche ne devaient pas s'occuper des églises situées en dehors de leurs circonscriptions respectives, les diocèses d'Égypte et d'Orient ; que, de même, les évêques des diocèses de Pont, d'Asie et de Thrace devaient traiter leurs affaires entre eux et chez eux. Ceci était dirigé surtout contre les évêques d'Alexandrie qui, forts de leur propre importance, de leur

alliance avec Rome et du prestige que leur valait le succès de l'orthodoxie nicéenne, commençaient à se poser en chefs de l'Église orientale. Si Grégoire de Nazianze avait été installé sur le siège de Constantinople, si Nectaire le fut après lui, ce fut malgré le patriarche alexandrin Timothée, qui avait un autre candidat et le voulait imposer.

Il fut battu cette fois. Mais la lutte demeura ouverte entre les deux primats de Constantinople et d'Alexandrie : il s'agissait de savoir lequel des deux commanderait au nouveau corps ecclésiastique de l'empire oriental. Le premier avait pour lui la lettre et surtout l'esprit du récent concile. Il se sentait soutenu par la tradition de l'église officielle, impériale, dont les présidents avaient été Eusèbe de Nicomédie, Étienne et Léonce d'Antioche, Acace de Césarée, Eudoxe de Constantinople, enfin le bienheureux Mélèce. C'est à ces chefs qu'il succédait beaucoup plus qu'aux titulaires antérieurs du siège de Byzance ou de Constantinople. Placé comme il l'était au voisinage immédiat de la cour, il apparaissait comme un intermédiaire utile et en quelque sorte obligé entre l'épiscopat pro-

vincial et les administrations supérieures. De ce chef, son influence ne pouvait manquer de prendre d'énormes proportions. Ses attributions n'avaient pas été bien définies par le concile ; il ne tenait qu'à lui de les étendre. Jusqu'à Antioche au moins, qui pouvait lui résister ?

L'évêque d'Alexandrie, outre la tradition orthodoxe dont il se portait le représentant, avait l'avantage d'une autorité bien définie et consacrée par un long usage. Les cent évêques de sa circonscription étaient tous dans sa main ; aucun d'eux n'eût osé le contrecarrer ni souffler mot avant d'avoir pris langue auprès de lui. Les moines aussi, puissance nouvelle, alors au printemps de sa popularité et de sa force, se rangeaient également derrière lui. Ils avaient fait campagne avec Athanase ; Athanase n'avait cessé de les choyer : l'alliance était complète, indissoluble. Un doigt levé par celui que l'on appelait déjà le Pharaon épiscopal, et les déserts de Nitrie, du Fayoum, de la haute Égypte, lui envoyaient des troupes dévouées jusqu'au fanatisme. Par le fait de sa grande situation ecclésiastique, il était en Égypte le premier personnage indi-

gène. Le préfet impérial et le commandant militaire devaient compter avec lui. Malheur à eux, malheur surtout à l'ordre public, s'ils s'avisaient de se le mettre à dos ! A cette grande puissance il ne manquait même pas un certain éclat intellectuel. L'école d'Origène vivait encore ; on parlait de ses chefs ; dans les solitudes de Nitrie, de savants moines méditaient les livres du vieux maître. C'était l'évêque d'Alexandrie qui réglait le comput pascal ; ses décisions faisaient loi dans tout l'empire d'Orient ; même à Rome, où l'on était moins habile en ces calculs, on les acceptait presque toujours. Enfin, s'il s'élevait quelque querelle théologique, le grand prélat se révélait docteur et polémiste : ce fut le cas d'Athanase, de Théophile, de Cyrille. Sans doute la cour était loin ; mais il y avait beaucoup d'Égyptiens à Constantinople ; le service de l'annone y conduisait, chaque printemps, une flotte immense, dont les équipages faisaient escorte au pontife d'Alexandrie quand il débarquait à la Corne d'Or. Il avait sa nonciature, confiée à des hommes de choix et bien fournie d'espèces sonnantes ; on pouvait beaucoup à la cour avec de l'argent, et l'argent

ne manquait pas au prince des Égyptiens.

Entre ces deux puissances, le conflit était inévitable. Ce fut Alexandrie qui l'emporta d'abord. A chaque vacance du siège de Constantinople, le patriarche égyptien avait son candidat. Quand il ne passait pas et que l'élu déplaisait à Alexandrie, la première occasion amenait une tragédie. Par trois fois en moins d'un demi-siècle, l'Église grecque eut le spectacle d'un évêque de Constantinople déposé par un évêque d'Alexandrie : Chrysostome, en 403 ; Nestorius, en 431 ; Flavien, en 449. Et ce n'étaient pas des dépositions théoriques ; ces trois prélats furent réellement dépossédés de leurs sièges, et même exilés. Que dis-je ? tous les trois en moururent. Je sais que, sur le point de droit, il y a des différences à faire entre ces trois cas ; que la déposition de Nestorius fut ratifiée, au concile d'Éphèse, par les légats du pape ; que Chrysostome et Flavien, victimes innocentes, furent défendus et réhabilités par le Saint-Siège, dont ils avaient invoqué l'appui. Mais, dans les trois cas, l'épiscopat d'Orient accepta ou subit la sentence alexandrine ; par son silence au moins, il se rallia au Pharaon vainqueur.

Que fût-il arrivé si cette série de succès se fût prolongée encore ? Le pape d'Alexandrie, car on lui donnait ce titre, fût-il devenu le chef reconnu de l'épiscopat grec ? Fût-on parvenu à lui garantir cette situation par quelque règlement officiel ? En fait, son troisième triomphe fut le dernier. Au concile de Chalcédoine (451), on vit Dioscore, patriarche d'Alexandrie, assis au banc des accusés, et l'on entendit le légat romain prononcer cette grave sentence : « Le très saint et bienheu-
» reux archevêque de la grande et vieille
» Rome, Léon, par nous et par le saint synode
» ici présent, en union avec le bienheureux
» apôtre Pierre, qui est la pierre angulaire de
» l'Église catholique, a dépouillé Dioscore de
» la dignité épiscopale et lui a interdit tout
» ministère sacerdotal. »

Dioscore était terrassé ; mais le coup porta plus loin que lui. L'Égypte n'accepta pas la déposition de son patriarche ; elle lui resta fidèle ; elle lui donna même des successeurs, qui ne cessèrent de protester contre le pape Léon et le concile de Chalcédoine. Tous les efforts pour la ramener demeurèrent inutiles ; depuis le milieu du ve siècle, on peut la con-

sidérer comme perdue pour l'unité chrétienne. A son exemple, la Syrie orientale s'organisa en église schismatique. En Syrie et en Égypte, les orthodoxes ne formèrent plus qu'une petite minorité. Au VIIe siècle, la conquête islamique supprima les trois patriarcats officiels d'Alexandrie, de Jérusalem et d'Antioche. Quand ils reparurent, cent ans plus tard, une bonne partie des chrétiens indigènes avaient abandonné Jésus-Christ pour Mahomet.

Par l'hérésie, par le schisme, par le succès religieux et politique de l'islam, les chrétientés d'Égypte et de Syrie se trouvèrent séparées des autres, absolument hors d'état de prétendre à exercer sur elles une direction, une influence quelconque. Leur disparition profita au patriarcat de Constantinople, le seul qui eût survécu sérieusement. Le concile de Chalcédoine, dans son vingt-huitième canon, en avait défini l'organisation. Ce fut en vain que le pape Léon réclama ; les concessions de forme qu'on lui accorda n'arrêtèrent nullement le progrès de la centralisation ecclésiastique autour de la capitale et de son archevêque.

Le pape avait ses raisons pour protester.

Outre que le nouveau règlement lésait les droits des tiers et menaçait plus ou moins directement les situations acquises aux vieilles églises d'Antioche et d'Alexandrie, il se fondait expressément sur un fait inadmissible : « Les Pères, dit-il, ont décerné, avec raison, » des honneurs au siège de l'ancienne Rome » parce qu'elle avait le rang de capitale ; de » même nous, etc. » Cette décision des Pères est encore à trouver. A moins d'admettre que l'on se réfère ici à un concile général secret dont toute trace aurait disparu, dont Eusèbe et les autres contemporains du concile de Nicée n'auraient pas eu le moindre vent, je ne vois pas ce que l'on veut dire. Du reste, ce concile général devrait être fort ancien, antérieur au IIIe siècle et même au IIe, car en ces temps-là nous voyons l'Église romaine investie non pas seulement de prérogatives honorifiques, mais d'une autorité universelle et indiscutée. En remontant ainsi, on arriverait aisément aux apôtres. Mais ce n'est pas ce que voulaient dire les évêques de Chalcédoine ; les Pères dont ils parlaient ne sont pas des apôtres, mais des évêques ; ils entendaient ramener au niveau de la leur l'autorité

d'où dérive la primauté de l'Église romaine. En cela ils se trompaient : l'Église romaine ne doit rien aux conciles ; son autorité lui vient de plus haut. Les empereurs ont pu fonder une nouvelle Rome ; créer une seconde Église romaine est au-dessus de toute compétence épiscopale.

III

Ainsi pourvue d'un centre et d'un chef également incontestés, l'Église byzantine poursuivit le cours de ses destinées. En soi, cette autonomie grecque n'avait rien d'incompatible avec l'unité ecclésiastique. L'autonomie africaine, plus anciennement organisée, trouvait moyen de vivre avec le Saint-Siège. Le tout était de s'entendre. Il ne faut pas croire que l'on n'y parvînt jamais. En dehors des intervalles de schisme que j'énumérais tout à l'heure, il y eut des temps de concorde. En étudiant les manifestations diverses de l'opinion byzantine, on distingue aisément quelques sentiments favorables à la paix.

D'abord le sentiment de l'unité de l'Église. Il s'exprimait dans le symbole de Nicée-Cons-

tantinople, introduit[1] un peu partout, depuis la fin du vᵉ siècle, dans la liturgie de la messe. Ce sentiment, que l'on n'avait pas encore appris à étouffer sous des distinctions subtiles, empêchait de se résigner au schisme. Le schisme paraissait un état irrégulier, inférieur; il avait toujours contre lui une sorte de remords de la conscience générale. Que de peine ne se donna-t-on pas pour ramener les monophysites? L'*Hénotique* de Zénon, les conférences procurées par Justinien, les mesures de rigueur contre l'épiscopat dissident, la condamnation des Trois-Chapitres, le monothélisme : autant de procédés divers, successivement essayés avec une rare persévérance. Rien n'y fit. Avec le pape il était plus aisé de s'entendre. Il n'y avait qu'une attitude à sacrifier ; encore, grâce aux mutations du personnel, était-il aisé d'en reporter la responsabilité sur les prédécesseurs. Enfin l'em-

1. Cette introduction est le fait de deux patriarches hérétiques, Pierre (le Foulon) d'Antioche et Timothée de Constantinople. En faisant réciter cette formule déjà ancienne, ils entendaient protester contre celle de Chalcédoine. On voit que l'Eglise romaine eut ses raisons pour s'opposer si longtemps à l'insertion du *Credo* dans la liturgie eucharistique.

pereur était là pour ménager les rapprochements, calmer les susceptibilités, favoriser, imposer au besoin, le rétablissement de la paix.

On avait aussi, beaucoup plus qu'à présent, le sentiment de la primauté du pape. Cette primauté n'était pas contestée. Dans toutes les notices où sont énumérés les sièges épiscopaux suivant l'ordre des préséances, c'est toujours par celui de Rome que l'on commence. Le patriarche de Constantinople, quelles que fussent ses prétentions sur l'Église grecque et sa ténacité à revendiquer le titre d'œcuménique, ne s'est jamais posé en supérieur ou même en égal du pape. Au XIIe siècle encore, cent ans après Cérulaire, les canonistes Zonaras et Balsamon le reconnaissent expressément. Ils protestent même contre certains auteurs qui interprétaient autrement le troisième canon de Constantinople où il est dit que l'évêque de Constantinople a les honneurs *après* l'évêque de Rome et qui entendaient par là que Constantinople avait reçu les premiers honneurs alors que Rome en jouissait déjà[1]. Zonaras et Balsamon ne sont pas de

1. On trouvait même des gens pour prétendre que le

cet avis : ils voient dans le texte, non pas une simple postériorité, mais une réelle infériorité de rang.

Cette primauté romaine n'était pas considérée comme chose de pure forme. En nombre de cas, les auteurs ou les conciles grecs reconnurent au pape le droit et le devoir d'exercer une surveillance générale sur les affaires religieuses de leur pays, réclamèrent son appui contre des abus de pouvoir de

siège de Constantinople était plus ancien que celui de Rome. C'est pour inculquer cette absurdité que l'on forgea, peut-être vers la fin du VIe siècle, peut-être plus tard, en tout cas avant le IXe siècle, une liste épiscopale qui reliait Métrophane, le plus ancien évêque de Byzance que l'on connaisse, à Stachys, disciple de saint André, et à cet apôtre lui-même. D'abord obscur, ce petit écrit finit par arriver à la considération. Au commencement du IXe siècle, le chroniqueur Théophane le néglige encore; mais le patriarche Nicéphore, son contemporain, en fait état. On regrette de le voir pris au sérieux dans un livre comme celui de Manuel Gédéon (Πατριαρχικοὶ πίνακες, Constantinople, 1886). C'est tout à fait l'équivalent de ces légendes et de ces fausses listes par lesquelles certaines églises d'Occident essayent de se rattacher aux disciples de saint Pierre. Il y a cent ou deux cents ans, le clergé français n'avait pas assez de mépris pour ces documents; maintenant, on les voit patronnés même par des évêques. A Constantinople, pas plus que chez nous, les pièces apocryphes ne deviennent authentiques en vieillissant; mais le niveau de l'éducation baisse parfois chez leurs lecteurs; elles font alors plus de victimes, et de plus considérables.

toute nature, lui décernèrent les titres les plus significatifs comme les plus pompeux. Les textes de ce genre ayant été souvent réunis dans les livres de théologie et de controverse, il suffira ici de présenter quelques observations.

Dans les questions de dogme et de communion ecclésiastique, la participation ou tout au moins l'assentiment du pape était considérée comme nécessaire pour qu'une solution fût définitive. Les longs schismes énumérés ci-dessus en fourniraient eux-mêmes la preuve. On chercha, en 340, à faire approuver par le pape l'évêque intrus que l'on entendait donner à Alexandrie. Sur l'expédient du monothélisme, sur la prohibition des images, on lui demanda son avis, sauf à ne pas le suivre, car, dans tous ces cas, on avait le gouvernement de son côté. Quand il y eut rupture, ce fut bien plutôt une rupture subie par l'Église grecque qu'une rupture déclarée par elle. C'est de Rome que partait le *Non licet*: on pouvait le braver plus ou moins longtemps, mais on finissait toujours par s'y conformer.

Suprême autorité doctrinale, le Saint-Siège

était aussi un ressort judiciaire supérieur, au delà duquel nul appel n'était imaginable. Nombre de sentences ecclésiastiques rendues par l'Église d'Orient réunie en concile ou par ses plus grands chefs ont été cassées à Rome : ainsi la déposition de saint Athanase au concile de Tyr. Il est vrai que les premiers juges déclinèrent la compétence du pape ; mais ils avaient commencé par la reconnaître en le priant de régler l'affaire. Du reste, dès l'année 346, en acceptant le rétablissement de saint Athanase sur son siège d'Alexandrie, en abandonnant les griefs soulevés contre lui au concile de Tyr, ils témoignèrent reconnaître la cassation de leur sentence. Leurs héritiers, une fois revenus à l'orthodoxie, en firent autant, de la façon la plus claire. Il en fut de même de la déposition de saint Jean Chrysostome, cassée par le pape Innocent. Ici encore on commença par regimber; mais il fallut, peu d'années après, reconnaître qu'on avait eu tort. Chrysostome avait réclamé l'intervention du pape. En 449, les évêques Flavien de Constantinople, Eusèbe de Dorylée, Théodoret de Cyr, condamnés par le concile œcuménique d'Éphèse, adressèrent au pape

Léon un appel dans toutes les formes [1].

Plusieurs patriarches furent déposés par le pape : par exemple, Dioscore d'Alexandrie, en 450 ; Acace et Anthime de Constantinople, en 484 et en 536. Acace, soutenu par l'empereur, se moqua de la sentence du pape Félix III ; mais les deux autres reçurent leur exécution. C'est à Constantinople même qu'Anthime fut déposé par le pape Agapit, lequel ordonna tout aussitôt son successeur, Ménas.

Il ne faut pas s'attendre à ce que les cas d'appel à Rome se présentent souvent en Orient [2]. Les patriarches se trouvaient rarement dans la nécessité de recourir au suprême tribunal de la chrétienté. Quant aux prélats inférieurs, quant aux prêtres et autres clercs, les juridictions ne manquaient pas chez eux pour juger leurs procès. Cependant, même dans cet ordre de faits, il est à croire que les archives du Saint-Siège, si nous en avions autre chose que de très minces débris, nous

1. La lettre de Théodoret était connue depuis longtemps ; celles de Flavien et d'Eusèbe ont été publiées récemment, d'abord par M. Amelli, puis par M. Mommsen, *Neues Archiv*, t. XI (1886), p. 362.

2. Je ne parle pas ici, bien entendu, des provinces de l'Illyricum, comprises dans le patriarcat romain.

fourniraient beaucoup de renseignements intéressants. Au temps de saint Grégoire, deux prêtres du patriarcat de Constantinople, Jean de Chalcédoine et Athanase d'Isaura, condamnés pour hérésie par les juges du patriarche, appelèrent à Rome et obtinrent une sentence d'absolution [1]. J'ai publié, il y a quelques années [2], un fragment inédit du grand concile de 394, tenu près de Chalcédoine sous la présidence de Nectaire de Constantinople et de Théophile d'Alexandrie. Cette assemblée eut à s'occuper d'un conflit entre deux évêques, Badagios et Agapios, qui se disputaient le siège métropolitain de Bostra. Ceci, on le savait déjà; mais ce qu'on ne savait pas, c'est que le concile avait été saisi par le pape Sirice, devant lequel l'affaire fut portée d'abord par les deux parties [3]. C'est à peu près la marche indiquée par le cinquième canon du concile de Sardique. Un recours

1. Jaffé, 1257, 1357, 1393-1396.

2. *Annales de philosophie chrét.*, année 1885, p. 281.

3. ... *Pro causa quorumdam Badagii et Agapii de episcopatu Bostrinæ ecclesiæ quæ est metropolis Arabiæ sic diuturno tempore certantium ut etiam Romam pergerent et illinc ad sanctum Theophilum cum litteris beati papæ Siricii mitterentur.*

contre une sentence conciliaire peut être porté à Rome ; le pape juge s'il y a lieu à un procès en revision. Au cas où il accorde la revision, ce n'est pas devant lui qu'elle s'effectue, mais devant un tribunal conciliaire voisin des premiers juges.

Le concile de Sardique n'avait été admis que par une fraction de l'Église grecque, par l'épiscopat égyptien. Il entra plus tard dans les collections canoniques byzantines; mais il ne faut pas croire que toutes les lois conciliaires insérées dans un recueil de droit ecclésiastique aient force de loi pour les pays où ces recueils circulent. Il est donc prudent de considérer les faits que j'ai cités comme des exceptions. Au moyen âge, quand on s'occupait de l'union des églises, une des choses qui effrayaient le plus le clergé byzantin, c'était l'appel au pape. Je ne suis pas chargé de formuler ici les conditions qui seraient faites si de nouvelles négociations venaient à s'engager, mais je crois qu'en limitant l'appel à des cas très rares, tout à fait exceptionnels, on se rapprocherait beaucoup de l'état de fait antérieur aux grandes brouilles du IXe siècle et du XIe.

Outre le sentiment de l'unité chrétienne et de la primauté de l'Église, il faut signaler aussi, parmi les influences favorables à la paix, la vénération que Rome inspirait en Orient comme dans tous les pays chrétiens. Le pèlerinage d'Orient à Rome, sans être aussi fréquenté que celui des lieux saints de Palestine, attirait cependant beaucoup de visiteurs. Depuis le milieu du VIe siècle, il se forma autour du Palatin toute une colonie grecque, composée de familles sédentaires, amenées là par le commerce et par les emplois de l'administration. Les quartiers qu'elle habitait semblaient comme un fragment de Constantinople transporté sur les bords du Tibre. On y vénérait les saints byzantins : sainte Anastasie, saint Georges, saint Théodore, les saints Serge et Bacchus, saint Hadrien, saint Boniface, saint Sabas. La confrérie militaire de la région (*Schola Græcorum*) avait sa chapelle sous le vocable de sainte Marie *in Cosmidin*. Dans ces églises, la liturgie se célébrait, au moins partiellement, en grec. Même dans les cérémonies communes, où toute l'église romaine était convoquée, où le pape officiait, on fit une place au grec à côté du latin.

Ces Grecs de Rome formaient un lien des plus utiles entre le monde byzantin et l'Italie ; grâce à eux et à leurs relations, le voyage d'Orient à Rome devenait très facile. Le pèlerinage s'en ressentit.

Mais c'est surtout par les monastères que s'opéraient les rapprochements sur le terrain religieux. Les monastères grecs abondaient à Rome. L'attraction des sanctuaires romains et de la colonie byzantine, l'invasion des provinces orientales par les Arabes musulmans, les persécutions exercées au VIIe siècle par les princes monothélites, au VIIIe et au IXe par les gouvernements iconoclastes, déterminèrent une série d'exodes et de fondations qui finirent par constituer à Rome un personnel monacal grec fort considérable, influent même, avec lequel on pouvait être obligé de compter. Plusieurs de ces moines étaient fort instruits : à certains moments, ils rendirent de grands services.

Rome et Constantinople vivaient ainsi dans la même enceinte, en relations quotidiennes, sans querelles aucunes, échangeant de bons procédés, prouvant la possibilité de l'entente, comme on prouve, en marchant, celle du

mouvement. Les moines de Saint-Érasme et de Saint-Sabas ne portaient pas des barbes moins longues que leurs confrères d'Antioche ou de Bithynie ; ils célébraient leurs offices, leur liturgie, dans la langue et suivant le rituel de leur pays ; ils savaient bien comment en Occident on administrait le baptême, comment on y parlait du Saint-Esprit et du purgatoire. C'est même pour eux que l'un d'entre eux, devenu pape, car ils arrivaient à tout, le pape Zacharie, traduisit les *Dialogues* de saint Grégoire, un livre où le purgatoire tient quelque place. Est-ce qu'ils criaient à l'hérésie ? Est-ce qu'ils se séparaient de la communion du clergé et des fidèles de Rome ?

A Constantinople, au contraire, on ne signale pas de communautés latines. Les Italiens, les Africains et autres Occidentaux qui séjournaient dans la capitale byzantine n'avaient, que nous sachions, ni organisation corporative, ni églises spéciales. La chapelle intérieure du palais Placidien, résidence officielle des nonces, était la seule où se célébrât la liturgie romaine.

IV

Je viens de passer en revue les institutions et les sentiments qui tendaient à maintenir l'unité ecclésiastique. C'est peu de chose; cependant, avec de la bonne volonté, on aurait pu partir de là pour arriver à mieux. La grande brouille du IVe siècle aurait pu être reléguée dans l'histoire et faire place à un état de relations plus conforme aux origines. Mais la bonne volonté fit défaut. Les évêques de Constantinople, au lieu de se contenter de la situation déjà excessive et antitraditionnelle qu'ils tenaient des assemblées de 381 et de 451, n'eurent plus qu'une pensée : devenir les véritables chefs de l'Église. Infatués de leur grande ville, de leur place éminente auprès de l'empereur, incapables de compter pour quelque chose ce qui n'était pas grec, ils s'habituèrent à se considérer comme le centre du monde chrétien. Dès la fin du VIe siècle, ils prenaient, en dépit de toutes les protestations romaines, le titre fastueux de patriarche œcuménique.

Sans doute, ils n'entendaient pas par là se

mettre au-dessus du pape ; sans doute, ils ont toujours protesté qu'ils ne voulaient pas même diminuer l'autorité des autres patriarches grecs. Mais alors, pourquoi ce terme d'œcuménique, d'universel ? S'il veut dire quelque chose, il signifie que le patriarche de Constantinople est patriarche partout ; et alors, que reste-t-il aux autres ? S'il ne veut rien dire, ce n'est donc qu'un titre pompeux, vain et mensonger ; et alors, que penser de la modestie de ceux qui l'ont inventé ? Le patriarche, autrefois, s'abstenait, par humilité, d'aller à cheval ; sa monture était un âne. Il eût mieux fait d'aller en carrosse et de ne pas se parer de titres excessifs pour lui, insultants pour les autres.

Encore, si l'on s'en était tenu là ! Mais on voulut aller plus loin. Après avoir été tant de fois ramené de l'erreur à l'orthodoxie par les soins de l'Église romaine, on voulut lui faire la leçon sur le terrain de la discipline. C'est ce que l'on vit en 692, au concile *in Trullo* ou *Quini-Sexte*. Cette assemblée se donna la tâche d'introduire l'uniformité dans les divers usages ecclésiastiques. A Rome, en Afrique, en Arménie, bien des détails de discipline ou

de liturgie ne concordaient pas avec la pratique de Constantinople. Le jeudi saint, en Afrique, on célébrait l'Eucharistie après le repas, pour mieux reproduire les circonstances historiques de la dernière Cène. Les Arméniens ne versaient point d'eau dans le calice; ils mangeaient, les dimanches de carême, des œufs et du fromage; dans leurs villages, le prêtre recevait à l'église les morceaux de viande que leur offraient leurs paroissiens. A Rome, le nombre des diacres était restreint à sept, tandis qu'à Constantinople il n'y avait aucune limite; pendant le carême, on célébrait la messe tous les jours; à Constantinople, les samedis et dimanches seulement. Par contre, on jeûnait les samedis de carême, ce que l'on ne faisait pas en Orient; à Pâques et à la Pentecôte, on offrait à l'autel le lait et le miel pour les nouveaux baptisés, coutume inconnue aux Byzantins. Les prêtres et diacres grecs pouvaient user du mariage, pourvu qu'il eût été contracté avant l'ordination; le clergé latin n'avait pas la même facilité[1].

1. Usages d'Afrique incriminés par le concile, canon 29; d'Arménie, c. 32, 33, 56, 99; de Rome, c. 13, 16, 30, 52, 55, 56, 57.

Le concile traita indistinctement comme des abus toutes ces particularités locales. Du moment qu'on ne procédait pas comme à Constantinople, on était en dehors de la tradition ; il fallait accepter la règle byzantine, et cela sous les peines les plus sévères. Excommunication pour les laïques romains qui se permettraient de jeûner les samedis de carême ; destitution pour leurs clercs qui se mettraient dans le même cas. Déposition encore pour les prêtres et diacres qui refuseraient de cohabiter avec leurs femmes et pour ceux qui le leur interdiraient. Dans ces deux cas, la menace de déposition s'étend évidemment au pape comme aux autres et même plus qu'aux autres. S'il ne se hâte pas de sacrifier aux prescriptions byzantines les antiques usages de l'Eglise romaine, on le dépossédera de son siège et de sa dignité sacerdotale.

C'est un triste signe des temps que des légats romains aient pu apposer leur signature au bas de cette législation et que, même à Rome, elle n'ait pas rencontré une réprobation plus uniforme et plus manifeste. Mais Justinien II était un tyran avec lequel on ne badinait pas. Il soutint son concile par des

mesures de violence. Sous les papes Serge (687-701), Jean VII (705-707) et Constantin (708-715), des commissaires impériaux vinrent à Rome, enlevèrent les conseillers du pape, essayèrent même de fléchir celui-ci par la terreur. Mais ni les violences, ni les caresses qui les remplaçaient quelquefois, n'eurent de résultat décisif. Le pape Jean VII fut accusé de quelque faiblesse; cependant il ne donna pas sa signature. Le conflit se termina par le voyage du pape Constantin à la cour impériale. Ce pontife réussit à faire accepter du souverain les raisons qu'il avait de s'abstenir, sans toutefois fulminer contre le concile. La mort de Justinien II délivra Rome de ces obsessions; mais les canons litigieux demeurèrent dans le droit byzantin, témoignage durable d'une entreprise avortée sans doute, mais significative, contre l'indépendance et la dignité de l'Église romaine.

Si Rome fût demeurée byzantine, on ne peut guère douter que d'autres tentatives du même genre ne se fussent produites. Mais depuis l'avènement au trône lombard du roi Liutprand, la situation de l'empire en Italie devenait de plus en plus précaire. Un essai

de réforme religieuse, l'abolition du culte des images, inaugurée en 726 par l'empereur Léon l'Isaurien, échoua complètement en Italie devant l'opposition des papes Grégoire II et Grégoire III. Le gouvernement byzantin sentit alors qu'il n'était plus en son pouvoir de violenter les consciences dans ces pays lointains. Après quelques tentatives, il se décida à laisser le pape tranquille ; il usa même de son influence pour négocier avec les redoutables Lombards.

Cette querelle des images, qui agita si longtemps l'Orient (726-842), donna lieu à de nouveaux schismes entre Rome et le patriarcat. Les moines grecs avaient pris vivement parti pour les images ; ils avaient pour eux les gens pieux et la masse du populaire ; mais l'épiscopat et l'armée soutenaient le gouvernement. C'était à peu près la situation du IVe siècle, du temps de saint Athanase et des Ariens. Rome n'y intervint que faiblement ; bientôt rassurée, pour ce qui la concernait, contre les violences matérielles de l'empire grec, elle se borna à donner asile aux moines persécutés et à défendre sa tradition par des manifestations conciliaires.

Du reste, au milieu de cette crise religieuse, il se produisit dans l'ordre politique un événement considérable qui contribua beaucoup à rendre difficiles et même à aigrir les relations entre l'Église latine et l'Église grecque. Rome cessa de relever de l'empire byzantin pour passer sous le protectorat franc. De quelque façon que l'on explique les circonstances de ce changement, tout le monde comprend qu'il ait été fort désagréable à la cour de Constantinople et qu'il ait blessé, dans son ensemble, l'opinion grecque. Rome séparée de l'empire romain, Rome tombée sous le joug des barbares, Rome cessant d'être romaine, car c'est ainsi qu'on se représentait les choses, cela parut une monstruosité. On partit de là pour justifier le morcellement du patriarcat romain. Les anciennes provinces grecques de l'Illyricum furent rattachées au patriarcat de Constantinople ; il en fut de même des évêchés de Sicile et de la basse Italie, partout où l'autorité directe de l'empereur était reconnue. Provisoire au VIIIe siècle et au IXe, cette mesure devint définitive aux environs de l'an 900. Les catalogues des sièges épisco-

paux du patriarcat en expliquent nettement l'origine.

« Ces provinces, disent-ils, ont été ratta-
» chées au synode de Constantinople parce
» que le pape de l'ancienne Rome est entre
» les mains des barbares[1] ; il en est de même,
» et pour la même raison, de la province de
» Séleucie d'Isaurie, séparée du patriarcat
» d'Orient. » En effet, le siège patriarcal d'Orient, Antioche, était au pouvoir du calife, tandis que la province d'Isaurie demeurait soumise à l'empereur. On voit que l'état franc et l'état musulman sont mis ici sur le même pied.

Pendant les dures persécutions qu'ils eurent à souffrir pour la défense des images, les moines grecs tournèrent souvent les yeux vers Rome. Beaucoup y émigrèrent ; d'autres, comme saint Théodore Studite, invoquèrent avec instance l'appui du Saint-Siège. On a souvent tiré de ses lettres des textes fort éloquents sur la primauté et l'autorité du pape. Ils font suite aux appels de saint Ba-

1. « Διὰ τὸ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν κατέχεσθαι τὸν πάπαν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης. » PARTHEY, *Hieroclis Synecdemus*, p. 74.

sile, de Chrysostome, de Flavien, d'Eusèbe de Dorylée, de Théodoret, de Sophronius et de tant d'autres. C'est toujours la même chose. Quand on a besoin du pape, quand on espère quelque chose de lui, ses prérogatives sont claires ; on les relève, on les exalte avec toutes les pompes du style. Dès que l'on peut se passer de lui, on ne se souvient plus de rien.

Cela se vit bien, au déclin du IXe siècle, dans la fameuse querelle d'Ignace et de Photius. Ignace est dépossédé de son siège par Photius ; aussitôt son appel se fait entendre à Rome. Le pape parvient-il à le réintégrer dans son patriarcat ? Il s'empresse, sur l'heure même, d'intriguer avec les Bulgares pour soustraire leur église naissante à l'obédience romaine. Malgré toutes les réclamations, il persiste dans cette attitude, si bien qu'un ultimatum avec menace de déposition lui était expédié, quand on apprit à Rome qu'il venait de mourir [1].

On connaît assez les détails de cette his-

1. Baronius l'a mis au martyrologe romain ; c'est beaucoup d'indulgence.

toire, sur laquelle, toutefois, des recherches récentes ont déjà jeté et jetteront des lumières nouvelles. On pourra trouver que le pape Nicolas, médiocrement conseillé, s'embarqua assez mal à propos dans une querelle fort grave, qu'il eût facilement évitée, et dont le Saint-Siège ne se tira pas sans un nouveau déchet dans sa considération en Orient. Nicolas et quelques-uns de ses successeurs parlèrent très fort à Photius; mais, outre que les lettres ne parvinrent pas toutes à destination, il leur fut répondu, et sur un ton tout aussi élevé. Nicolas déposa Photius; Photius déposa Nicolas. Prononcées à distance, ces sentences ne furent suivies d'aucun effet. Deux fois, il est vrai, Photius perdit son siège patriarcal, mais par suite de changements politiques et non point en exécution de décisions pontificales. Si le concile de 869 ratifia sa destitution, celui de 879 consacra son rétablissement ; l'un et l'autre avaient à leur tête des légats du pape, lesquels, pour le fond des choses, ne furent point désavoués. Il est facile de voir, en comparant les documents de ces deux assemblées, que la sentence de 869 fut subie par

l'ensemble de l'épiscopat grec, et avec beaucoup de répugnance, tandis que celle de 879 ne rencontra guère que de l'enthousiasme. Le pape Jean IX finit par passer l'éponge sur toutes ces querelles et par reconnaître tous les patriarches, photiens ou ignatiens, comme à Constantinople on reconnut tous les papes, qu'ils eussent été ou non adversaires de Photius.

V

De cette inutile querelle deux choses restèrent : le souvenir d'une lutte soutenue, non sans succès, contre l'Église romaine, et la littérature de Photius. Là, pour la première fois, se trouve consignée par écrit la protestation grecque contre le *Filioque* ; là, pour la deuxième fois (car le concile *in Trullo* avait commencé), on entend le chef de l'Église grecque faire le procès à l'Église latine pour les particularités de ses usages. Et tout cela est présenté avec le plus grand talent d'écrivain et de polémiste. Ces livres étaient faits pour entretenir les inquiétudes de l'opinion à l'endroit des Occidentaux. Ils furent lus et imi-

tés ; tous les controversistes byzantins s'en sont inspirés. Photius avait évidemment les défauts de son compatriote Ulysse, mais il en avait aussi les qualités redoutables.

Dans l'affaire de Photius, comme dans celle des images, le Saint-Siège s'appuyait, en Orient, sur un parti religieux plus ou moins important. Il avait eu pour lui les moines défenseurs des images, puis les partisans d'Ignace, peu nombreux, mais fort tenaces ; il triompha avec les premiers et se résigna avec les autres. C'étaient des alliés fort honorables. Au xe siècle, on voit encore le pape mêlé aux affaires byzantines ; mais ses alliances lui font moins d'honneur, et le rôle qu'il accepte de jouer est aussi peu propre que possible à le relever dans la considération des personnes religieuses.

C'est d'abord l'affaire de la tétragamie. L'empereur Léon VI a contracté quatre mariages, et il faut avouer qu'il a eu pour le faire de très graves raisons. Mais l'usage grec ne permet que deux mariages ; de là conflit entre le souverain et son clergé, celui-ci conduit par un homme aussi adroit que Photius et presque aussi lettré, le patriarche Nicolas

Mystique. Réduit aux abois, le pauvre empereur imagine de recourir à une sorte de concile œcuménique : il fait venir des pays musulmans trois représentants des patriarches orientaux ; de Rome le pape Serge III lui envoie des légats (907). Ceux-ci, naturellement, ont le premier rang et dans la conduite de l'affaire et dans les responsabilités. Ils ne pouvaient guère canoniser le droit byzantin, car l'Église latine ne connaissait pas ces restrictions matrimoniales, et Charlemagne avait offert à cet égard un illustre et significatif exemple. Ils donnèrent raison à l'empereur. Les gens religieux, même ceux qui n'aimaient pas le patriarche et qui aidèrent à le remplacer, virent dans cette décision une grave entorse donnée à la morale chrétienne.

Mais que ne durent-ils pas penser quand ils virent, vingt-six ans plus tard, arriver à Constantinople des légats chargés de leur imposer un patriarche de treize ans, sous prétexte que cet enfant était le fils de l'empereur de fait, l'usurpateur Romain Lécapène ? Nous avons connaissance des protestations que souleva, chez les canonistes grecs, une installation aussi étrange. On contestait au

pape le droit de se mêler des élections de patriarche ; on disait qu'il n'y avait pas de précédent ; que, sans doute, quand il survenait un dissentiment dans la foi, il était d'usage d'invoquer le secours du pape et des autres patriarches, mais que l'intronisation de l'archevêque de Constantinople s'était toujours faite sans leur concours. Ceci, ce sont des objections de légalité ; ce n'étaient pas les seules, hélas[1] !

Ces deux faits, quelque lamentable impression qu'ils aient pu produire en Orient, peuvent néanmoins servir à prouver :

1° Que les rapports de communion entre Rome et Constantinople se maintenaient tels qu'ils avaient été établis en 900, sous les auspices du pape Jean IX ;

2° Que l'autorité du patriarche était toujours considérée comme inférieure à celle du pape, soutenu ou non par les patriarches orientaux : ce sont les principes byzantins

1. Il faut dire que le pape Jean XI, qui envoya ces légats, était lui-même fort jeune, et que, comme le petit patriarche Théophylacte, il était fils d'usurpateur : sa mère, Marozie, représentait à Rome, au temporel, le pouvoir de fait, non le pouvoir légitime.

d'avant Photius ; on continue de les appliquer ;

3° Que les aigreurs spéciales de Photius, au sujet de la discipline et du *Filioque*, étaient oubliées à Constantinople.

La situation ne se modifia pas pendant les cent ans et plus qui suivirent jusqu'à Michel Cérulaire. Tout au plus peut-on dire que, la conquête de Sicile par les Sarrasins ayant jeté sur le continent italien un nouvel afflux de population grecque, il s'ensuivit dans l'organisation ecclésiastique de ce pays un développement de l'influence patriarcale. Déjà, vers la fin du IXe siècle, on y comptait deux métropoles suffragantes de Constantinople, Reggio et Santa Severina. Le Xe siècle vit ériger celles d'Otrante, de Tarente, de Brindisi. Du côté latin, le pape y opposa celles de Capoue, Salerne, Bénévent, Bari, Naples, Sorrente, Amalfi. Mais cette concurence n'entrainait pas une rupture déclarée. Le pape continuait à protester en théorie contre le morcellement de son ancien ressort métropolitain ; en fait, il s'y résignait, et il s'y résigna jusqu'à ce que les Normands, en modifiant l'obédience politique, eussent ramené l'obédience ecclésiastique à son état primitif.

La rupture devrait donc être mise au compte de Cérulaire et des siens. Mais, de l'histoire que je viens d'exposer, il résulte clairement que ces personnages eurent peu de chose à faire pour consommer une œuvre aussi avancée. Le fruit était trop mûr pour ne pas tomber au moindre vent.

En réalité, le schisme grec remonte au IVe siècle; ses premiers auteurs ne sont ni Cérulaire, ni Photius, mais Eusèbe de Nicomédie et les complices de son opposition au concile de Nicée. C'est sous la direction de ce parti que s'est d'abord organisée l'autonomie de l'épiscopat byzantin. Cette autonomie s'est révélée d'abord sous deux aspects néfastes : à l'aurore de son histoire, l'Église grecque nous apparaît en guerre contre la tradition chrétienne sur l'absolue divinité de Jésus-Christ, et en coquetterie avec le despotisme impérial. La guerre doctrinale finit par cesser, pour renaître, hélas! sur d'autres points; mais la coquetterie ne cessa pas; elle aboutit même à ce triste mariage que l'on désigne par le nom de césaro-papisme.

Il est possible que, même en dehors de tout conflit religieux, même si tout l'épiscopat

grec eût sincèrement accepté le concile de Nicée, l'attraction de la cour et de la capitale eût déterminé un groupement des églises orientales autour du siège de Constantinople, et que l'autonomie grecque se fût dessinée plus ou moins rapidement. La différence de langue et le dédain hellénique pour le monde latin eussent agi de leur côté. L'empire romain avait pu réduire à une condition inférieure ou même supprimer les autres langues, le syriaque, le copte, le celte, l'ibère, le punique, le berbère, l'étrusque et tant d'autres; mais, pour le grec, il n'était arrivé à aucun résultat; il ne s'y était même pas essayé. Le grec était, à côté du latin, une seconde langue officielle. C'est pour cela que l'empire finit par se diviser en deux. Et ce n'était pas seulement une question de langue; Latins et Grecs savaient que toute la culture intellectuelle de l'Occident venait de l'antique hellénisme. De là une supériorité qui, une fois l'empire partagé, donna bientôt à la moitié grecque la prépondérance sur l'autre.

Les mêmes causes produisirent dans l'Eglise des effets analogues. Si Photius parle si fière-

ment au pape Nicolas, si Cérulaire se rit des légats de Léon IX, si le patriarche Anthime est si hautain vis-à-vis du Vatican, cela tient, dans une certaine mesure, à ce que Plaute fut l'élève de Ménandre et Virgile celui d'Homère. Les bons vieux chrétiens de Phrygie et d'Achaïe, au temps des persécutions, se préoccupaient plus de l'Évangile et du dernier jugement que des gloires littéraires d'Athènes. Le royaume des cieux leur tenait plus à cœur que la tradition hellénique. Tant qu'il n'y eut qu'eux à compter, tout alla bien : mais avec le temps les Grecs cultivés se convertirent. Avec eux pénétra dans l'Église l'infatuation littéraire de l'hellénisme et sa philosophie dissolvante. La philosophie ravagea les croyances, soit en les attaquant, soit même en les défendant, par les procédés dangereux qu'elle mit parfois à leur service. L'infatuation littéraire soutint la morgue politique et lui aida à vicier totalement la conscience ecclésiastique. Les serviteurs de Dieu cherchèrent et trouvèrent autre chose que le royaume de Dieu. Ils n'eurent plus souci de son unité ; ils ne se préoccupèrent que d'y avoir des préséances.

Mais tout cela c'est de la vieille histoire. Il n'y a plus d'empire romain, ni latin ni grec ; à peine y a-t-il un patriarche de Constantinople : les personnages qui se parent de ce titre ne sont que des fantômes, des marionnettes, que l'on voit tour à tour apparaître et disparaître, au gré d'un comité plus ou moins occulte, qui n'est lui-même guidé par aucun intérêt religieux. L'hellénisme, c'est par nous, Occidentaux, qu'il est le mieux représenté ; c'est nous qui avons conservé la tradition des études grecques, qui reconquérons chaque jour quelque fragment, artistique ou littéraire, de l'antique civilisation. Ce sont nos lois, nos mœurs, notre industrie, qui, peu à peu, rappellent à la vie le vieil Orient et qui, plus encore que nos armes et notre diplomatie, le mettent en état de secouer les servitudes qui l'oppriment encore. Les rôles sont renversés : le soleil continue à se lever à l'Orient, mais la lumière spirituelle vient de l'Occident.

Pourquoi, dès lors, s'attacher à cette archéologie ecclésiastique ? Pourquoi sur le christianisme vivant laisser peser toutes ces choses mortes ? Nos ancêtres se sont querel-

lés ; les uns avaient tort, les autres avaient raison ; peut-être n'étaient-ce pas toujours les mêmes. Qu'ils dorment dans l'histoire ! Pour nous, tenons-nous-en à l'Évangile vivant, où l'unité nous est présentée comme un devoir essentiel, où le centre de cette unité nous est indiqué par ces claires paroles : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. »

VI

L'ILLYRICUM ECCLÉSIASTIQUE

Suivant la conception byzantine de l'organisation ecclésiastique, il y avait cinq patriarcats, ceux de Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem, plus une province autocéphale, celle de Chypre. Les patriarcats de Rome et de Constantinople étaient considérés comme limitrophes : là où finissait l'un, l'autre commençait. Cela ne veut pas dire que la limite entre les deux soit toujours demeurée identique à elle même. Au déclin du VIe siècle, le patriarcat de Constantinople ne dépassait pas l'ancien diocèse de Thrace : ses provinces les plus occidentales étaient celles de Mésie IIe (*Marcianopolis*), de Thrace (*Philippopolis*) et de Rhodope (*Traianopolis*).

Plus tard on y annexa tout ce qui restait de provinces grecques dans l'Illyricum, les îles du littoral dalmate, la Sicile toute entière et une bonne partie de l'Italie méridionale. Sur ces changements nous sommes renseignés, soit par les documents officiels, soit par les historiens, soit par les *Notices* ou catalogues des sièges épiscopaux. Les plus anciennes de ces *Notices* [1], les Παλαιὰ Τακτικά, correspondent à un temps où l'Illyricum était encore en dehors des cadres du patriarcat byzantin: leur série se prolonge jusque vers la fin du IXe siècle. Les autres, les Νέα Τακτικά, qui paraissent avoir été constituées d'abord aux environs de l'an 900, nous présentent les provinces ecclésiastiques de l'Illyricum groupées avec les autres provinces suffragantes de Constantinople.

Avant ce changement il n'est pas douteux qu'elles ne fissent partie du patriarcat romain. C'est ce dont témoigne nettement l'une des plus anciennes notices, la *Notitia I* de Parthey. Après avoir énuméré les évêchés des

1. Sur ces documents, voy. le mémoire du M. H. Gelzer, *Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiae episcopatuum*, dans le *Jahrb. f. protest. Theologie*, t. XII.

provinces anciennement soumises au patriarche, elle y ajoute les sept [1] sièges de Thessalonique, Syracuse, Corinthe, Reggio, Nicopolis d'Epire, Athènes et Patras, en disant qu'ils ont été détachés du diocèse patriarcal de Rome et rattachés au groupe (σύνοδος) de Constantinople, et cela parce que le pape de l'ancienne Rome est maintenant soumis aux barbares [2]. Il en est de même, dit-il, de la province de Séleucie d'Isaurie, détachée, pour une raison semblable, du patriarcat d'Antioche.

Au VIIe siècle les documents, assez rares, qui sont venus jusqu'à nous, concordent absolument avec les indications des Notices. Dans les conciles célébrés à Constantinople en 681 et 692, les évêques de l'Illyricum se rattachent nettement au patriarcat romain. En 692, le métropolitain de Crète (Gortyne)

1. G. Parthey, *Hieroclis Synecdemus*, p. 74; H. Gelzer, *Georgii Cyprii Descriptio orbis romani*, p. 27. Certains manuscrits ajoutent à cette liste les sièges de Crète et de Nouvelle-Patras.

2. Εἰσὶ δὲ καὶ οἱ ἀποσπασθέντες ἐκ τῆς Ῥωμαϊκῆς διοικήσεως, νῦν δὲ τελοῦντες ὑπὸ τὸν θρόνον ΚΠ^ως μητροπολῖται καὶ ὑφ' ἑαυτοὺς ὄντες ἐπίσκοποι· ὁ Θεσσαλονίκης.... Οὗτοι προσετέθησαν τῇ συνόδῳ ΚΠ^ως διὰ τὸ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν κατέχεσθαι τὸν πάπαν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης.

se qualifie de « représentant de tout le synode de la sainte église de Rome ». En 681, les trois métropolitains de Thessalonique, de Corinthe et de Crète prennent le même titre, identique à celui des évêques italiens que le concile du pape Agathon avait députés à Constantinople.

Les actes de haute juridiction exercés dans ces contrées par les papes sont relativement fréquents. En 625 le pape Honorius suspend la confirmation du métropolitain de Nicopolis en Épire et lui enjoint de venir à Rome se soumettre à une enquête[1]. En 649, le pape Martin dépose[2] le métropolitain de Thessalonique ; la lettre par laquelle il lui notifie sa sentence marque expressément[3] que cet évêque dépend du Saint-Siège (ὑποκείμενος τῷ καθ' ἡμᾶς ἀποστολικῷ θρόνῳ). En 668, le pape Vitalien casse une sentence de déposition prononcée par le métropolitain de Crète contre son suffragant, l'évêque de Lappa[4].

Si ces exemples ne sont pas plus nom-

1. Jaffé, 2010.
2. Jaffé, 2071, 2072.
3. Hardouin, *Conc.*, t. III, p. 665 A.
4. Jaffé, 2090-2093.

breux, c'est que la correspondance des papes du VIIe siècle est perdue presque toute entière. Celle de saint Grégoire le Grand (590-604) s'étant conservée en partie, nous n'y trouvons pas moins de vingt et une lettres relatives à l'Illyricum oriental [1]. Il suffit de les lire pour constater avec la plus entière évidence que le pape est alors le patriarche de ces provinces. Il notifie son élection à leurs métropolitains, leur envoie le pallium romain, confirme ou casse leurs sentences quand il se présente des appels, leur impose, en cas de prévarication, des suspensions de pouvoir; il refuse à l'empereur la destitution de l'un d'eux ; il se renseigne sur l'attitude des clergés locaux dans les questions qui intéressent la foi ; il pourvoit aux besoins matériels des évêques chassés de leurs sièges par les invasions des barbares; en un mot, il a l'œil à tout, et son autorité se fait sentir partout, depuis Sardique et Scodra jusqu'à l'île de Crète. Dans l'exercice de ses droits et de sa sollicitude, il ne paraît gêné par aucune auto-

1. Jaffé, 1095, 1113, 1164, 1165, 1176, 1191, 1210, 1211, 1243, 1325, 1387, 1497, 1683, 1723, 1819, 1847, 1860, 1861, 1920, 1921, 1990.

rité. Pas la moindre trace d'une opposition, même d'une ingérence, de la part du patriarche de Constantinople, ni surtout de l'empereur. Au contraire, l'autorité du pape est employée par le gouvernement pour faire parvenir aux évêques d'Illyricum certaines lois ou règlements de sujet mixte. Ainsi, en 591, Grégoire envoie une circulaire aux évêques d'Illyricum pour appuyer une décision impériale et un ordre du préfet du prétoire relativement à l'entretien des évêques envahis par les barbares [1]. En 597, il notifie à tous ses métropolitains une loi sur l'admission des militaires dans le clergé et dans l'état monacal [2]. Cette notification est très remarquable. Elle nous présente un spécimen des actes analogues par lesquels les patriarches grecs communiquaient à leurs épiscopats respectifs les décisions du gouvernement. Cette filière est mentionnée dans un grand nombre de lois impériales ; je ne connais pas de lettres patriarcales correspondantes ; mais il a dû y en avoir beaucoup. Dans

1. Jaffé, 1113.
2. Jaffé, 1497.

l'intitulé de sa circulaire, Grégoire désigne les personnes auxquelles elle est directement adressée. Ce sont les métropolitains de Thessalonique, Dyrrachium, Milan, Nicopolis, Corinthe, Justiniana Iª, Crète, Scodra, Larisse, Ravenne, Cagliari et « les évêques de Sicile ». Cette liste est fort intéressante; elle contient, sauf quelques exceptions, l'énumération des provinces ecclésiastiques de l'empire qui dépendaient immédiatement du patriarcat romain. Les pays transalpins, situés en dehors de l'empire, n'y figurent pas. Les métropoles d'Aquilée et de Salone sont omises : la première était en schisme, la seconde en démêlés fort graves avec le Saint-Siège. Par ailleurs, nous y trouvons tous les groupes épiscopaux de l'Italie : les provinces de Milan, de Ravenne, de Cagliari, puis l'épiscopat sicilien, qui, sans avoir alors une organisation métropolitaine, formait cependant une section assez marquée dans l'ensemble des suffragants directs du Saint-Siège. Pour l'Illyricum, toutes les provinces du diocèse méridional sont mentionnées : Macédoine, Epire ancien, Epire nouveau, Thessalie, Achaïe, Crète. Il n'en est pas de même du

diocèse du Nord, qui ne fournit ici que les provinces de Prévalitane (Scodra) et de Dardanie (Justiniana I^a^). Les trois autres, Mésie supérieure, Dacie ripuaire et Dacie méditerranée, avaient sans doute été envahies par les barbares [1]. Ces métropolitains d'Illyricum figurent dans la liste pêle-mêle avec ceux d'Italie ; peut-être ont-ils été rangés par ordre d'ancienneté. Il semble bien que tous relèvent du pape au même titre ; celui-ci ne paraît pas faire plus de différence entre eux que le patriarche de Constantinople n'en faisait entre les métropolitains de Synnada ou de Philippopoli, de Cyzique ou d'Amasie.

L'Afrique ne figure pas ici. C'est que, dans l'organisation ecclésiastique d'alors, elle était considérée comme plus autonome, à l'égard du pape, que ne l'étaient les provinces de l'Illyricum. Cette explication est, du reste, justifiée par un fait assez remarquable : le pallium romain n'était pas envoyé à l'évêque

1. La lettre Jaffé 1325, adressée en 594 au métropolitain de Sardique, suppose qu'il relevait aussi du pape. Quant aux deux autres provinces, on n'y connaît aucun évêque au temps de saint Grégoire et après On peut même dire que, depuis le ve siècle, il n'en est question que très rarement.

de Carthage ; du moins il n'y a pas trace d'un tel fait dans la correspondance des papes et dans les autres documents où l'on s'attendrait à en trouver.

Ainsi, il n'est pas douteux que, du temps de saint Grégoire, l'Illyricum tout entier ne fût compris dans la province patriarcale du pape et que celui-ci n'y exerçât, sans aucune difficulté, tous les pouvoirs des patriarches ordinaires sur les métropolitains de leur ressort [1]. Il y a ici, non seulement le fait, mais le droit, le droit connu et reconnu ; nous sommes en présence d'une véritable institution. Quand, au VIIIe siècle, un autre ordre de choses commencera à s'établir, on admettra sans difficulté, dans le monde byzantin, qu'il y a eu changement, et l'on expliquera ce changement par des raisons de l'ordre politique, nullement par des considérations de droit ecclésiastique.

Maintenant, jusqu'où remontait cette exten-

1. Cependant il est à noter que les métropolitains du pape n'étaient pas, en général, ordonnés par lui, sauf l'exception relative à Ravenne, tandis que le patriarche de CP était le consécrateur ordinaire de ses métropolitains. L'autorité supérieure du pape était symbolisée, non par la cérémonie de l'ordination, mais par l'envoi du pallium.

sion orientale du patriarcat romain? Pendant les vingt-cinq ans qui séparent Justinien de saint Grégoire, la correspondance pontificale n'est représentée que par quelques pièces bien clair-semées. On sait cependant que le pape Pélage II avait soustrait l'évêque de Thèbes en Thessalie, un certain Hadrien, à la juridiction du métropolitain de Larisse [1]. Cet acte grave, qui porta ses conséquences sous le pontificat de saint Grégoire, témoigne que les relations constatées sous celui-ci existaient déjà avant lui. Si l'on tient compte de l'état de l'Italie et de l'empire en général depuis la mort de Justinien, et, en particulier, de la difficulté des communications depuis l'invasion lombarde, on sera peu disposé à chercher dans cette période l'origine d'une semblable institution.

Il est donc naturel de croire qu'elle remonte au moins à Justinien, et que ce prince, qui a réglé tant de choses dans le domaine religieux comme dans le domaine civil, a aussi institué ou sanctionné l'organisation ecclésiastique de l'Illyricum, telle que nous la

1. Jaffé, 1061.

voyons fonctionner à la fin du VIe siècle.

Cependant, chose étrange, le code Justinien contient une loi de Théodose II, du 14 juillet 421, qui rattache les provinces d'Illyricum à la juridiction de l'évêque de Constantinople [1]. Cette loi figure aussi dans le code théodosien. Il semble donc que le rattachement de l'Illyricum au patriarcat romain soit une institution postérieure à la promulgation du Code (534) et contradictoire à un état de choses plus que séculaire.

Examinons cela de plus près.

Quelques mois après la publication du Code, le 14 avril 535, paraissait une novelle [2] de l'empereur Justinien, adressée à Catellianus, archevêque de Justiniana Prima (*Scupi*,

1. « Iidem augg. (Honorius et Theodosius) Philippo pp Illyrici. Omni innovatione cessante, vetustatem et canones pristinos ecclesiasticos qui nunc usque tenuerunt et per omnes Illyrici provincias servari precipimus, ut si quid dubietatis emerserit, id oporteat non absque scientia viri reverentissimi sacrosanctae legis antistitis urbis Constantinopolitanae, quae Romae veteris praerogativa laetatur, conventui sacerdotali sanctoque iudicio reservari. Data pr. id. iul. Eustathio et Agricola conss. » — Cod. Iust., I, 2, 6; cod. Theod., XVI, 2, 45.

2. Nov. 11.

Uskub)[1] par laquelle il déclarait que l'évêque de cette ville (jusqu'alors métropole de la province de Dardanie) serait désormais « archevêque » de plusieurs provinces. Ces provinces sont énumérées : ce sont celles qui formaient, au temps de la *Notitia Dignitatum* (v. 400), le diocèse de Dacie, plus ce qui restait à l'empire de la Pannonie, alors presqu'entièrement occupée par les barbares. Les évêques de ces contrées sont déclarés exempts de tout lien avec celui de Thessalonique, ce qui suppose qu'ils avaient été antérieurement en un rapport spécial avec lui. Justinien expose, à l'appui de ce changement, que la préfecture d'Illyricum, qui avait jadis son siège à Sirmium, avait été transportée à Thessalonique au temps d'Attila[2]; que de

1. Et non pas Ochrida (Lychnidos); voy. Evans, *Antiquarian Researches in Illyricum*, p. 134 et suiv.

2. On a souvent relevé ici une erreur. Au temps de la *Notitia*, il y avait deux Illyricum : l'*Illyricum occidentale*, qui comprenait Sirmium, relevait du *praefectus pr. Italiae Africae et Illyrici*; l'*Illyricum orientale*, où se trouvait Thessalonique, avait un préfet spécial, le *praef. pr. Illyrici*. Il ne saurait donc être question d'un transfert de préfecture de Sirmium à Thessalonique au temps d'Attila. Mais il y a lieu de noter qu'en 424 ou 437, en tout cas, après la *Notitia*, l'Illyricum occidental fut annexé à l'empire d'Orient; il est possible que cette région ait été rattachée

là il était résulté « quelque prérogative » pour l'évêque de cette dernière ville ; mais que, cette même préfecture étant reportée par lui à Justiniana Prima, il était juste que les honneurs ecclésiastiques suivissent les honneurs civils et que l'évêque de Justiniana Prima acquît une prééminence spéciale.

Ce remaniement est opéré par l'empereur seul, sans intervention ni du pape ni du patriarche de Constantinople. Et pourtant il était naturel, eu égard à la législation des codes Théodosien et Justinien, que l'assentiment du patriarche fût ici visé, si réellement cette législation correspondait aux relations en vigueur. Si, au contraire, c'était au pape, comme nous avons vu qu'il le fut plus tard, que ressortissaient les églises d'Illyricum, on attendrait ici une mention de son autorité. Tout au moins peut-on croire que celui des deux patriarches qui pouvait avoir à se plaindre de l'empiètement du législateur ne tarderait pas à intervenir, soit de son propre mou-

alors à l'Illyricum oriental, et que le *praef. pr. Illyrici* ait eu depuis lors sa résidence à Sirmium, puis que les guerres du temps d'Attila l'aient fait se transporter à Thessalonique.

vement, soit sur l'invitation de l'empereur.

C'est en effet ce qui arriva. Mais ce n'est pas avec le patriarche de Constantinople, c'est avec le pape que Justinien entra en négociations. En réponse à une ambassade de l'empereur, le pape Agapit lui écrivait, à la date du 15 octobre 535. Consulté sur l'affaire de *Justiniana Prima*, il ne donnait pas, il est vrai, de réponse directe, mais il chargeait ses légats de porter sa décision[1]. L'année suivante, Agapit vint de sa personne à Constantinople. Rien n'était encore décidé quand il mourut, le 22 mai 536. Ce fut avec son successeur Vigile que l'on prit des arrangements définitifs. Ils sont visés dans la Novelle 131, du 18 mars 545. Celle-ci règle les droits du titulaire de *Justiniana Prima* : il aura sous sa juridiction et ordonnera les évêques des six provinces de Dacie méditerranée, Dacie ripuaire, Prévalitane, Dardanie, Mésie supé-

1. « De Iustiniana civitate gloriosi natalis vestri conscia, necnon de nostrae sedis vicibus iniungendis, quid, servato b. Petri quem diligitis principatu et vestrae pietatis affectu, plenius deliberari contigerit, per eos quos ad vos dirigimus legatos Deo propitio celeriter intimamus. » Jaffé, 894.

rieure et Pannonie[1]; lui-même sera ordonné par son propre concile; enfin, dans les provinces de sa circonscription, « il sera le représentant (τὸν τόπον ἐπέχειν) du siège apostolique de Rome, selon ce qui a été défini par le saint pape Vigile. »

Sans entrer encore dans l'étude de ces pouvoirs de vicaire ou de légat, on peut cependant conclure que leur collation par le pape est inconciliable avec l'idée que l'Illyricum ait fait antérieurement partie du ressort patriarcal de Constantinople et, par conséquent, avec la loi de Théodose II, reproduite dans le code Justinien. Si celle-ci eût été l'expression vraie des rapports réels, ce n'est pas au pape, c'est au patriarche que l'on eût demandé une délégation. L'idée de s'adresser au pape eût été d'autant moins naturelle que, en cette année 535, au moment où les négociations

1. Il s'agit ici de quelques débris de l'ancienne province de Sirmium (*Pannonia II*); la Novelle 11 nomme aussi la *Macedonia II*, province assez instable. Comme elle est omise ici, et que l'évêque de Zappara, ville située dans cette province, déclara, en 553 (*Conc. oecum.* V, sess. 2; Hardouin, t. III, p. 69), qu'il relevait de l'archevêque de Justiniana Prima, il y a lieu de croire que, dans l'intervalle entre les deux novelles (535-545), la *Macedonia II* avait été supprimée et rattachée à la Dardanie.

commencèrent avec Agapit, Rome était encore soumise au roi des Goths. Rompre avec une tradition séculaire, froisser gravement le clergé byzantin en diminuant dans des proportions énormes la circonscription du patriarche, et cela pour avantager une autorité ecclésiastique située en dehors des frontières réelles de l'empire, c'eût été agir avec bien peu de sens.

Il est plus simple d'admettre que l'organisation que nous voyons fonctionner après Justinien avait des racines antérieures à lui et que la loi théodosienne, même corroborée par son insertion dans le Code, était en réalité contradictoire à la tradition.

Mais il y a d'autres raisons de le croire.

La lettre du pape Agapit contenait aussi des explications relatives à un évêque Étienne, à propos duquel le Saint-Siège avait rendu une sentence, taxée de partialité à Constantinople, mais qui n'aurait pu être différente sans que l'on parût autoriser le mépris de l'appel au tribunal du pontife romain [1]. A cette affaire se rattachait l'ordination d'un au-

1. Jaffé, 894.

tre évêque, Achille, célébrée par le patriarche Épiphane, sur l'ordre de l'empereur, contrairement aux droits du pape. Les légats reçurent pleins pouvoirs pour résoudre ces questions. Si je comprends bien cette lettre, Étienne avait été déposé par le patriarche de Constantinople, lequel avait ensuite ordonné Achille pour occuper sa place. Le siège contesté n'est pas indiqué expressément dans la lettre ; mais il est clair qu'il se trouvait en terre impériale et dans un pays où il pouvait y avoir conflit entre le patriarche et le pape, c'est-à-dire évidemment dans l'Illyricum.

On s'accorde[1] à reconnaître, dans cet évêque Étienne, celui-là même dont l'affaire fut traitée à Rome, en 531, sous le pape Boniface II. Le dossier de ce procès ecclésiastique nous est parvenu dans un manuscrit de Bobbio, du xe siècle, actuellement conservé au Vatican, sous le numéro 5751. Il est malheureusement incomplet et s'interrompt dans la deuxième session du concile dont il nous donne le protocole. Un évêque Étienne avait

1. C'est encore l'impression de Langen, *Geschichte der römischen Kirche*, t. II, p. 329.

été élu pour le siège métropolitain de Larisse ; son élection ayant paru irrégulière à quelques-uns, elle fut déférée au patriarche de Constantinople, Épiphane, qui la déclara nulle. Etienne contesta la compétence du patriarche dans une affaire intéressant la province de Thessalie, et réclama le tribunal du pape. Néanmoins, le patriarche le fit amener à Constantinople ; il passa en jugement devant le concile patriarcal, fut destitué et jeté en prison. Mais un de ses suffragants, Théodose d'Échinæon, se rendit à Rome, muni de lettres d'Étienne et de diverses autres pièces. C'est lui qui, dans nos procès-verbaux, soutient l'appel adressé au Saint-Siège par le métropolitain de Larisse. Au nombre des pièces apportées par Théodose, figurait un recueil de lettres pontificales et de quelques documents d'une autre nature, propres à établir que l'Illyricum appartenait non point au ressort du patriarche de Constantinople, mais à celui du pape. Il en requit la lecture et demanda qu'on les vérifiât en les confrontant avec les textes conservés dans les archives du Siège apostolique, ce qui lui fut accordé. Le procès-verbal s'interrompt malheureusement

après la vingt-sixième pièce, de sorte que ni la vérification aux archives, ni la suite des débats ne figurent dans le manuscrit tel qu'il nous est parvenu.

M. Friedrich, dans un mémoire inséré aux *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich, année 1891, pages 771-887, conteste l'authenticité de cette collection ; il discute en détail plusieurs des pièces qu'elle renferme, mais il s'abstient de faire un départ exact entre ce qu'il admet et ce qu'il rejette. C'est ainsi qu'il omet de dire si les procès-verbaux du concile romain ont été fabriqués, eux aussi, si les lettres adressées au pape Boniface II par le métropolitain de Larisse et ses suffragants sont des pièces acceptables, ou si la falsification ne s'est étendue qu'au recueil présenté par Théodose d'Échinæon. Il ne formule, du reste, aucune conjecture sur la date de l'imposture[1]. A cet égard, il se contente de noter

1. Parmi toutes les hypothèses entre lesquelles M. Fr. paraît flotter, une des plus extraordinaires est celle-ci. Le concile est authentique, mais le recueil de textes anciens présenté par Théodose est apocryphe (en très grande partie) M. Fr. appuie cette idée en disant que, dans le manuscrit tel qu'il est actuellement, on voit bien que Théodose demande la confrontation de ses textes avec ceux des ar-

que la correspondance des papes Nicolas I et Hadrien I dépend déjà des pièces incriminées et, par suite, en suppose l'existence. La loi du 14 juillet 421 est pour lui l'expression vraie de l'organisation hiérarchique en Illyricum, avant et après l'année 531 ; c'est à cet étalon qu'il rapporte les documents, rejetant impitoyablement tous ceux qui supposent une juridiction spéciale du pape sur les pays considérés. Il est vrai qu'il ne s'est nullement inquiété de la correspondance de saint Grégoire et de ses successeurs du VIIe siècle, pas plus que des conciles du même temps ou des Notices épiscopales.

Une discussion aussi incomplète ne saurait être suivie point par point, pas plus qu'il ne serait convenable de combattre une thèse

chives romaines, mais on ne voit pas indiqué le résultat de cette confrontation, le manuscrit étant mutilé avant l'endroit voulu. A ceci on peut opposer : 1° que la sentence fut rendue conformément à la requête de Théodose, tant sur le fond de la cause que sur la compétence du tribunal, ce qui suppose que ses documents ont été jugés authentiques ; 2° que si l'enquête avait été défavorable à ces pièces, il est inconcevable que la curie pontificale les eût fait publier dans un protocole orné de tant de solennités ; elle n'a pas l'habitude de fournir des verges à ceux qui désirent la battre.

aussi dépourvue de précision. Je me bornerai à quelques observations.

1° En supposant que le concile romain de 531 ait été fabriqué en tout ou en partie, il faut admettre qu'il a été fabriqué pour défendre les droits du Saint-Siège sur l'Illyricum oriental. Or, ces droits, nous les voyons exercés, sans la moindre opposition, depuis Justinien. Le faussaire aurait donc travaillé sous ce prince, en vue d'agir soit sur son esprit, soit sur celui du pape. Il faut avouer qu'il eût été bien habile. Ses procès-verbaux sont datés du mois de décembre 531 ; le faux ne peut donc remonter plus haut que l'année 532. Or, trois ans après, l'impression que l'on aurait voulu produire était produite, et cela sur l'esprit du pape Agapit[1], un des hommes les plus importants du clergé romain dès avant le temps de Boniface II, un personnage de grande famille, un lettré, un ami de Cassiodore. C'est à un tel homme que l'on eût pu faire prendre pour de bon argent des pièces tout fraîchement fabriquées, alors qu'il

1. Il est clair que le pape Agapit se reconnaissait des droits spéciaux sur l'Illyricum, puisqu'il promettait de les déléguer : *Nemo dat quod non habet.*

avait dans ses archives le moyen de les contrôler[1]. Et si l'on veut que, soit le pape Agapit, soit Vigile, ou tel autre pape du VIe siècle ait été complice ou trompé, il faudra ensuite s'imaginer que le gouvernement impérial et le patriarcat de Constantinople se sont laissés prendre à tels mensonges; que, pour se conformer à de prétendues lettres des papes du Ve siècle, ils se sont empressés d'abandonner leurs droits et leurs traditions. *Credat Iudaeus Apella !*

2° Les pièces incriminées étaient, de leur nature, peu propres à figurer dans les recueils latins de droit canonique. Elles sont relatives à un pays spécial, à des relations tout particulières. C'est ainsi que les lettres pontificales qui forment le plus clair de ce qu'on appelle les privilèges de l'église d'Arles ne se rencontrent que dans un recueil spécial et n'ont point passé, pour la plupart, dans les *libri canonum* des temps mérovingiens[2]. Il y a ce-

1. Cf. *Lib. pontif.*, t. I, p. 288, note 1. Il est bon de noter qu'Agapit assistait, comme diacre, au concile de 531; son nom figure dans les procès-verbaux.

2. Jaffé, 481, 483, 509. Sur les 52 pièces qui forment la collection des privilèges de l'église d'Arles, 10 seulement se rencontrent dans d'autres recueils. Cependant, les

pendant des exceptions. Sur les 22 lettres pontificales insérées dans le recueil de Théodose, trois sont connues d'ailleurs et ne peuvent être traitées d'apocryphes. Quant aux autres, il n'y a, vu leur objet, rien à conclure contre elles de ce qu'elles ne sont pas conservées en dehors de ce recueil.

3° Une lettre[1] de saint Léon relative au vicariat de Thessalonique et à l'organisation ecclésiastique de l'Illyricum, nous est parvenue par d'autres voies que le recueil de 531. Comme elle traite de plusieurs points de discipline générale, elle a trouvé place dans un certain nombre de *libri canonum*. Si elle ne se trouve pas dans le *Vaticanus* 5751, c'est apparemment à cause de la mutilation de ce manuscrit : il s'interrompt justement au milieu des lettres de saint Léon. Il est clair que, si cette lettre est authentique, il n'y a plus l'ombre d'une objection contre celles du recueil de 531. Aussi M. Friedrich a-t-il fait les plus grands efforts pour la contester. Selon lui, elle aurait été fabriquée sous le pape

42 autres sont universellement acceptées comme authentiques.

1. Jaffé, 411 ; c'est la lettre 14 de l'édition Ballerini.

Hormisdas, vers l'année 517. Mais, sans parler de l'intrinsèque, il y a à cela de graves difficultés extrinsèques. La lettre en question se trouve dans la collection de Denys le Petit, ainsi que dans celle du manuscrit de Freising, et dans ce qu'on appelle la collection Quesnel. Or, ces trois collections sont fort anciennes ; les deux dernières ont été formées, suivant M. Maassen[1], aux environs de l'an 500[2] ; le recueil de Denys ne semble pas beaucoup plus récent. M. Friedrich ne parle que de la collection Denys, négligeant ainsi le témoignage des deux autres. Il insiste sur ce que, dès le commencement du VIe siècle, des faussaires ont fabriqué à Rome des conciles et des lettres pontificales. Cependant il omet de dire, ce qui est la vérité, qu'aucun de ces faux n'a trouvé place dans la collection des Décrétales

1. *Geschichte der Quellen und der Litter. des can. Rechts*, t. I, p. 41.

2. En ce qui regarde la collection Quesnel, qui provient d'Arles ou des environs, et qui ne contient pas une pièce datée postérieure à l'année 495, je ferai remarquer que l'un de ses plus anciens manuscrits, dont M. Maassen n'a pas eu connaissance (*Atrebatensis* 644), contient un catalogue des papes arrêté primitivement à Gélase lui-même, c'est-à-dire au dernier pape nommé dans le recueil (*Liber pontif.*, t. I, p. XIV et 14).

formée par Denys, et que la lettre qui le gêne serait la première pièce apocryphe que l'on eût signalée dans cette collection.

4° M. Th. Mommsen, qui a décerné, dans le *Neues Archiv* [1], une approbation entière à la démonstration de M. Friedrich, n'insiste, pour son propre compte, que sur un seul point, sur le style de deux lettres impériales contenues dans le recueil de Théodose [2]. Ces deux lettres sont en rapport avec la loi du 14 juillet 421 ; par la première, Honorius transmet à Théodose II une réclamation du pape contre certains rescrits [3] obtenus par subreption, qui violent les droits acquis du Saint-Siège en Illyricum ; par la seconde, Théodose II fait savoir à Honorius qu'il fait droit à la requête pontificale, et qu'il va donner des ordres en conséquence au préfet du prétoire d'Illyrie. M. Mommsen juge, avec raison, que ces textes n'ont pas les formules usitées dans les actes législatifs et que, pour avoir forme de loi, ils devraient porter en tête les noms des deux augustes. A cela je répondrai :

1. T. XVIII, p. 357.
2. Cf. Haenel, *Corpus legum*, p. 240.
3. Il s'agit ici, évidemment, de la loi du 14 juillet 421.

a) Personne ne sait ce que ces pièces portaient en tête, vu que leurs suscriptions originales ne nous sont pas connues. Le recueil omet ces suscriptions et les remplace par des rubriques qui sont évidemment du collecteur lui-même : *Exemplar epistolae piissimi imp. Honorii ad Theodosium aug.; — Rescriptum Theodosii aug. ad Honorium aug.*

b) Les lettres en question ne sont nullement données dans le recueil de 531 comme des actes législatifs, mais simplement comme exprimant les déterminations personnelles des deux empereurs.

c) Un acte législatif est annoncé dans le rescrit de Théodose : *ad viros illustres praefectos*[1] *praetorii Illyrici nostri scripta porrexîmus, ut cessantibus*, etc. Mais cet acte n'est

1. Ce pluriel, s'il ne résulte pas de quelque erreur de copiste, ce qui paraît probable, représente un emploi abusif de la formule où les préfets du prétoire sont pris collégialement. M. Fr. y voit l'indice d'une rédaction postérieure à l'avènement de Justinien, car, dit-il, avant cet empereur il n'y avait qu'un seul préfet du prétoire en Illyricum, tandis qu'après lui il y en eut deux : un à Justiniana Prima, l'autre à Thessalonique. Je ne sais où il a trouvé ces deux préfets. La Novelle 11 n'en mentionne qu'un seul, qui est dit avoir siégé successivement à Sirmium, à Thessalonique et à Justiniana Prima.

pas dans le recueil. Si les dispositions de Théodose II ne se fussent pas modifiées après sa lettre à Honorius, c'est cet édit qui figurerait au code théodosien et non celui du 14 juillet 421. C'est à lui, en tout cas, qu'il faudrait demander les solennités que M. Mommsen s'étonne de ne pas trouver dans notre rescrit [1].

5° Parmi les pièces inculpées, il s'en trouve toute une série [2] qui mentionnent un métropolitain de Corinthe, appelé Périgène, lequel, désigné par son prédécesseur pour occuper le siége de Patras, et n'ayant point été accepté des fidèles de cette ville, était revenu à Corinthe, où, grâce à l'intervention du pape, on le mit à la place du métropolitain, quand celui-ci vint à mourir. Les pièces relatives à Périgène ne figurent dans aucun autre recueil que le nôtre, mais les circonstances de sa promotion sont mentionnées dans l'histoire ecclésiastique de Socrate [3]. La concordance

1. Voir la note qui suit ce chapitre.

2. Jaffé, 350, 351, 363-366, 393-394.

3. Socr., VII, 36 : « Περιγενης ἐν Πάτραις ἐχειροτονήθη ἐπίσκοπος. καὶ ἐπειδὴ οἱ τῆς προειρημένης πόλεως αὐτὸν οὐκ ἐδέχοντο, ὁ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος ἐκέλευσεν αὐτὸν ἐνθρονισθῆναι ἐν Κορίνθῳ τῇ μητροπόλει, τοῦ ἐκεῖ ἐπισκόπου τελευτήσαντος, καὶ τῆς ἐκεῖ ἐκκλησίας διὰ βίου προέστη. »

est ici un fort argument en faveur de l'authenticité. M. Friedrich se tire de là en disant que le prétendu faussaire s'est inspiré de Socrate, et notamment de la traduction de Socrate par Epiphane le Scholastique. Mais cette traduction est peu probablement antérieure à l'année 540, ce qui rejette la falsification en une période où il serait difficile de lui assigner un but [1].

6° Quand un faussaire, écrivant un siècle au moins après les faits, se risque à introduire des noms propres dans ses productions, il est impossible, à moins qu'il ne s'agisse de personnages et de dates très célèbres, qu'il ne commette beaucoup de bévues. Dans le recueil qui nous occupe, il n'en est point ainsi. On y rencontre les noms de plusieurs évê-

1. Suivant M. Friedrich, le cas de Périgène était inconnu à Rome, en 462, quand le pape Hilaire protestait contre l'installation d'Hermès à Narbonne, dans les mêmes conditions (Jaffé, 554, 555), en disant que pareille chose ne s'était jamais vue : *Quibus enim constat exemplis?* Ceci prouve tout bonnement que le pape Hilaire était mal renseigné. En effet, outre Périgène, il oublie encore Proclus, évêque de Constantinople, dont la promotion, approuvée par Rome, eut lieu, en 434, exactement dans les mêmes circonstances que celles de Périgène et d'Hermès. C'était pourtant un cas notable.

ques de Thessalonique et de divers autres prélats de l'Illyricum. Or ces noms se retrouvent, en assez forte proportion, dans les signatures des conciles œcuméniques de 431 et de 451. Ainsi, la lettre (J. 363) du pape Boniface à Rufus de Thessalonique nomme cinq évêques thessaliens, sans indiquer leurs sièges : *Perrevius*, *Pausianus*, *Cyriacus*, *Calliopus* et *Maximus*. La lettre est de 422. Trois de ces prélats assistèrent au concile d'Éphèse : Perrevius du côté orthodoxe, Pausianus et Maxime du côté de Nestorius. Or il se trouve que, dans la lettre à Rufus, le pape prend la défense de Perrevius, tandis qu'il prononce des peines ecclésiastiques contre les autres. La coïncidence n'est-elle pas remarquable ? Les évêques thessaliens mal notés à Rome en 422 figurent en 431 dans l'opposition conciliaire. — La lettre J. 366 est adressée par le pape Célestin à neuf évêques de l'Illyricum. Sur ces neuf évêques, cinq sont identifiés, par les signatures du concile d'Ephèse et par d'autres documents, avec les métropolitains de Corinthe, Nicopolis, Larisse, Scodra et Sardique ; la lettre mentionne en outre Rufus de Thessalonique et Félix métropolitain

de Dyrrachium ; il y a bien lieu de croire que les quatre restants sont les métropolitains des quatre autres provinces, Crète, Mésie, Dardanie et Dacie ripuaire. — La lettre J. 404 est encore une circulaire adressée à divers métropolitains d'Illyricum ; elle est de saint Léon et de l'année 446. Or sur les six noms qu'elle porte en tête, trois sont connus d'ailleurs pour être ceux des métropolitains de Scodra (Senecio), de Dyrrachium (Lucas), de Larisse (Vigilantius). — Atticus, métropolitain de Nicopolis, à propos duquel fut écrite la lettre J. 411, contestée aussi par M. Friedrich, figure avec son titre dans les signatures des conciles d'Ephèse (449) et de Chalcédoine (451).

En somme, on peut dire que, sauf de rares exceptions, tous les noms d'évêques que l'on rencontre dans les pièces incriminées sont vérifiés par les conciles contemporains et que les autres ne sont contredits par aucun témoignage. Une telle exactitude est inconciliable avec l'idée de faux. Joignez à cela que les notes consulaires sont en règle avec les fastes réels, que les formules et le style sont conformes aux usages de la chancellerie pon-

tificale du temps. Il n'y a vraiment rien contre ces lettres, si ce n'est qu'elles ne sont pas d'accord avec un système spécial sur l'organisation ecclésiastique de l'Illyricum.

On n'est donc pas en droit d'écarter les pièces contestées par M. Friedrich. L'histoire de l'organisation ecclésiastique dans l'Illyricum oriental restera celle que l'on connaissait jusqu'à présent. Dès le temps du premier Théodose, le pape Sirice confia à l'évêque de Thessalonique la direction supérieure de l'épiscopat de ces provinces, et le vicariat, installé alors, fonctionna jusqu'à la rupture du pape Félix III avec l'église grecque, en 484 [1]. Pendant ce premier siècle de son existence, il fut contesté, à deux reprises au moins, par les patriarches de Constantinople Atticus et Proclus : c'est sous l'épiscopat d'Atticus, évidemment à son instigation, que fut publiée la loi du 14 juillet 421, contraire à la possession pontificale ; c'est sous l'épiscopat de Proclus que parut le code théodosien

1. Le pape Hilaire traite encore l'évêque de Thessalonique comme son vicaire ; ceci résulte d'un fragment de lettre (Jaffé, 565) que les *Regesta pontificum* ont mal à propos rangé parmi les apocryphes.

où cette loi fut insérée. Mais les papes réussirent à maintenir leur droit en dépit de la loi et du code.

Le schisme à propos d'Acace (484-519) troubla gravement cette situation. Les évêques de Thessalonique observèrent la même attitude que l'ensemble de l'épiscopat byzantin et perdirent, pour cette raison, la communion du pape. Dès lors il ne pouvait être question de leur décerner les pouvoirs de vicaire apostolique. On ne voit pas que, dans cette période, les patriarches de Constantinople aient repris leurs tentatives d'annexion. L'Illyricum fut abandonné à lui-même ; les papes faisaient ce qu'ils pouvaient pour maintenir dans leur communion et dans leur obédience certains groupes épiscopaux sur lesquels ils se trouvaient avoir plus d'action. C'est ainsi que Gélase renoua des relations avec les évêques de la Dardanie et des provinces voisines, pays latins, plus accessibles que d'autres aux conseils de Rome [1]. Ces

1. Jaffé, 623, 624, 635, 638, 639, 664 ; lettre des évêques de Dardanie, Thiel, I, 348.

relations se maintinrent ; nous avons encore (J. 763) une lettre du pape Symmaque adressée aux évêques de ce pays. Anastase II échangea des lettres avec l'évêque de Lychnidos, dans l'Epire nouvelle[1]. Dès avant la mort de l'empereur Anastase, la province d'Epire ancien était rentrée dans la communion romaine, par l'intermédiaire de son métropolitain, Alcyson de Nicopolis. Ces démarches n'étaient pas sans danger. L'empereur Anastase, irrité, manda à Constantinople les évêques de Nicopolis, de Lychnidos, de Sardique, de Naïssus et de Pautalia ; deux d'entre eux y moururent, dont le métropolitain Alcyson [2].

C'est dans ces circonstances que se produisit une manifestation assez imposante de l'épiscopat d'Illyricum. Quarante évêques de ces régions, indignés de ce que le métropolitain de Thessalonique fût entré en communion avec Timothée, patriarche intrus de Constantinople, se réunirent et rédigèrent une pièce par laquelle ils déclaraient rompre avec lui et rentrer dans la communion de

1. Jaffé, 746.
2. Chron. Marcellini com. a. 516.

Rome. En rapportant ce fait, Théodore le lecteur donne à l'évêque de Thessalonique le titre de patriarche, ce qui étonne très fort Théophane auquel nous devons ce fragment de Théodore[1].

Théodore n'avait pas tout à fait tort. Il n'est pas impossible que le titre de patriarche ait été alors donné à l'évêque de Thessalonique ou même adopté par lui. Il n'avait pas encore le sens privatif qui lui fut attribué plus tard ; on le voit, par exemple, donné aux évêques de Tyr[2] et d'Hiérapolis en Phrygie[3]. Ce qui est sûr, c'est que l'autorité exercée par les évêques de Thessalonique sur les métropolitains et autres prélats d'Illyricum ressemblait beaucoup à la juridiction patriarcale. Il n'y avait qu'une différence, c'est que la juridiction patriarcale était ordinaire, inhérente

1. Theoph. Chron. a. 6008.
2. Hardouin, *Conc.*, t. II, p. 1356 et suiv.
3. *C. I. G.*, 8769; cf. *Journal of hellen. studies*, t. VI, p. 346. — Il est possible que l'inscription de Thessalonique *C. I. G.*, 8834 (cf. ma *Mission au mont Athos*, n° 104), où l'on mentionne un πατριάρχης soit relative à un évêque du lieu. Rapprocher le patriarcat d'Aquilée, le titre de patriarche donné aux métropolitains dans Cassiodore (*Var.*, IX, 15), à l'évêque de Lyon par Grégoire de Tours (*Hist. Fr.*, V, 20) et par le deuxième concile de Mâcon (585).

à un siège déterminé, tandis que la juridiction de Thessalonique n'était que déléguée ; c'était la juridiction patriarcale du pape, exercée par commission spéciale.

Une fois l'union rompue (484), les pouvoirs délégués avaient cessé par le fait. Les évêques de Thessalonique firent de grands efforts pour échapper aux conséquences qui découlaient de là. Dès le temps de Félix III, André, qui occupait alors le siège, s'efforça à diverses reprises de renouer avec Rome sans se mettre mal avec le gouvernement [1]. L'entreprise était malaisée ; il y échoua. Dorothée, son successeur, sembla d'abord être dans les mêmes dispositions ; mais le clergé de Thessalonique était alors soumis à des influences théologiques peu favorables à l'union. Quand l'empire eut changé d'attitude et donné satisfaction au pape Hormisdas (519), la résistance se prolongea quelque temps à Thessalonique ; on se porta même à des violences sur la personne des légats romains envoyés pour célébrer la réconciliation. Dorothée était

1. Jaffé, 617, 638, 746; cf. Thiel, *Epp. Rom. pont.*, t. I, p. 630; *Liber pontif.*, vie d'Anastase II.

responsable de ces désordres ; mais le principal instigateur avait été un prêtre, Aristide, contre lequel le pape Hormisdas se montra très irrité. Hormisdas aurait voulu que Dorothée fût déposé, auquel cas il demandait qu'on ne le remplaçât pas par Aristide. Ce conflit, sur la suite duquel nous ne sommes pas renseignés, finit par s'apaiser. Cependant Dorothée resta évêque, et même il eut Aristide pour successeur [1].

Ce n'est évidemment pas à de tels prélats que les papes auraient songé pour les représenter, surtout en un temps où le parti monophysite, vaincu mais toujours puissant, s'efforçait par mille moyens de ressaisir la situation perdue en 519. Tolérer Dorothée et Aristide pour le bien de la paix, pour éviter un moindre mal, passe encore; mais charger des personnes aussi suspectes de représenter l'autorité du Saint-Siège au milieu d'un épiscopat divisé, de porter la parole en son nom dans des circonstances délicates, c'eût été une imprudence très grave. Aussi est-il

1. Ceci résulte de la vie de saint David, solitaire de Thessalonique, publiée par M. Val. Rose, *Leben des heiligen David von Thessalonike*, Berlin, 1887, p. 9.

inutile de chercher une trace quelconque de délégation de pouvoirs, de vicariat apostolique, au temps de Dorothée et d'Aristide. A ce point de vue, la situation demeura, depuis 519, ce qu'elle avait été auparavant, au temps du schisme. Les rapports de communion furent rétablis tant bien que mal ; ce fut le seul changement. Dans le procès d'Étienne de Larisse, en 531, les anciens documents du vicariat de Thessalonique furent allégués, non comme témoignages de son existence actuelle, mais comme preuves de l'autorité spéciale du pape sur l'Illyricum. Les lettres d'Étienne lui-même et celles de ses suffragants ne mentionnent pas Thessalonique comme une juridiction intermédiaire entre les métropolitains et l'autorité patriarcale ; le débat est circonscrit entre le pape et l'évêque de Constantinople. Il s'agit de savoir auquel des deux il appartient de vérifier l'élection du métropolitain de Larisse. Thessalonique est nommée ; c'est là que se trouvait Étienne, quand il fut rejoint par les émissaires du patriarche. Il y allait peut-être chercher conseil, et il n'est pas impossible que les documents de Théodose ne proviennent de là ; mais il est clair

que l'évêque de Thessalonique ne se mêla nullement de l'affaire.

Cependant Thessalonique jouissait encore de certains honneurs ecclésiastiques ; Justinien y fait allusion dans sa novelle 11, et rattache cette situation au transfert de la préfecture : *Tunc ipsam praefecturam et sacerdotalis honor secutus est et Thessalonicensis episcopus non sua auctoritate sed sub umbra praefecturae meruit aliquam praerogativam.* Il faut ici distinguer le fait et l'explication du fait. Justinien a trouvé le siège de Thessalonique en possession d'une prérogative : voilà le fait. Il l'explique en disant que cette prérogative n'est autre que celle de l'évêque de Sirmium, en quoi il se trompe, car il n'y a pas la moindre trace d'une juridiction de l'évêque de Sirmium dans l'Illyricum oriental.

Mais il n'a pas tort de rattacher au voisinage de la préfecture l'éclat du siège de Thessalonique. Comme résidence du premier magistrat de tout l'Illyricum et aussi en raison de son importance propre, Thessalonique était la ville la plus en vue de ces contrées. Son évêque était le chef d'un clergé nombreux et d'une population chrétienne très

considérable. La tendance que l'on avait alors, surtout en Orient, à faire coïncider les cadres ecclésiastiques avec ceux de l'administration civile devait conduire à lui donner une importance analogue à celle des évêques d'Antioche, d'Ephèse, de Césarée en Cappadoce. Dans les conciles anciens, il occupe toujours un des premiers rangs. Cependant, si des honneurs on passe à la juridiction, il se trouve qu'aucun concile n'a réglé la situation de l'évêque de Thessalonique et qu'elle n'est définie que par le vicariat pontifical. Celui-ci, après avoir fonctionné près de cent ans, cessa en droit pendant soixante-dix ou quatre-vingts ans. Mais il était difficile qu'il ne restât rien de relations qui avaient duré tout un siècle. Sans doute, les métropolitains avaient parfois regimbé contre l'autorité du vicaire et les papes avaient dû plusieurs fois les admonester à ce sujet. A la longue, cependant, on s'était habitué à le considérer comme un supérieur. Le siège de Thessalonique était, à tout le moins, un centre de relations. Les métropolitains lui notifiaient leur avènement. Pendant le schisme, les papes empêchèrent les évêques des provinces

latines, Dardanie et autres, de se conformer à cette tradition. Ils firent de même pour les évêques d'Epire ancien, quand cette province rentra, en 516, dans la communion romaine.

Il ne faut pas croire que cette notification entraînât un rapport de subordination; les patriarches se notifiaient ainsi leur avènement sans que cette démarche fût le moins du monde un aveu de dépendance mutuelle. C'était un signe de communion ecclésiastique, rien de plus. Le pape Hormisdas, en l'interdisant aux évêques d'Epire, ne se préoccupe que d'une chose, de la question de communion. S'il emploie incidemment, dans une de ses lettres[1], le terme de confirmation, il le fait sans appuyer aucunement sur le sens spécial de ce mot ; du reste, tout évêque à qui un collègue notifie son avènement et qui lui répond en conséquence, peut être considéré, dans un certain sens, comme l'ayant confirmé.

En somme ce qui subsistait le plus et le mieux de la situation passée du siège de

1. Jaffé, 795; Thiel, p. 808.

Thessalonique, c'était le souvenir de sa prééminence au siècle précédent, fortifié par le sentiment où l'on était que, la paix faite avec le pape, cette prééminence rentrerait bientôt en vigueur. Ce sentiment était très juste. Le pape Hormisdas lui-même, dans une lettre écrite, précisément à propos de Nicopolis, à l'évêque Dorothée de Thessalonique, lui reproche de ne pas suivre l'exemple de ceux qui rentrent dans la communion du Saint-Siège, alors qu'il aurait dû les précéder dans cette voie : *quod debueras primus assumere.* Il le blâme ensuite de prétendre user des privilèges pontificaux, alors qu'il se maintient en révolte contre Rome : *Quo pudore, rogo, privilegia circa te illorum manere desideras quorum mandata non servas* [1] ? Dans les instructions expédiées à ses légats en même temps que cette lettre, le pape déclare que, si l'évêque de Thessalonique rentre dans sa communion, ses privilèges lui seront rendus : *Certe redeat ad unitatem, et nos cum eo insistemus, ut omnia privilegia, quaecumque consecuta est a sede apostolica ecclesia eius, inviolata*

1. Jaffé, 798 ; Thiel, p. 811.

serventur [1]. Ces expressions, pour le dire en passant, visent clairement l'ancien vicariat et ses documents pontificaux [2]. Mais il ne semble pas, comme je l'ai dit tout à l'heure, que ces bonnes dispositions du pape aient été suivies d'effet ; elles furent découragées par l'attitude de l'évêque de Thessalonique. En 535, celui-ci se trouvait dans la situation que j'ai décrite, celle du plus important métropolitain d'Illyricum, de l'évêque dont la résidence était aussi le siège du préfet du pré-

1. Jaffé, 796; Thiel, p. 808.

2. M. Friedrich (p. 809) échappe à cette conclusion, si fatale à son système, en remarquant que les papes d'alors faisaient dériver de concessions pontificales toute autorité ecclésiastique supérieure à celle des métropolitains. Cette idée extraordinaire est établie par lui sur un texte dont il n'a pas compris le sens. Dans une lettre de Gélase (Jaffé, 664; Thiel, p. 420), il est question du patriarche Acace, à qui le Saint-Siège avait délégué le soin des affaires religieuses d'Orient : *non ad sedem apostolicam a qua sibi curam illarum regionum noverat delegatam*... M. Fr. a cru que *cura illarum regionum* désignait l'autorité du patriarche de CP dans son propre patriarcat. Or Gélase ne parle nullement de cela ; il fait allusion à la commission spéciale déléguée au patriarche Acace par le pape Simplicius, pour suivre l'affaire du monophysisme et notamment les questions relatives aux sièges d'Alexandrie et d'Antioche. Cette *cura delegata* permettait à Acace d'agir au nom du pape, avec l'autorité que celui-ci donna plus tard à ses apocrisiaires permanents ; elle n'a aucun rapport avec la juridiction patriarcale ordinaire.

toire. En fait de juridiction ecclésiastique supérieure, il n'avait, à proprement parler, que des souvenirs, *magni nominis umbram.*

Tel était l'état des choses au moment où Justinien reconstruisit sous son nom l'ancienne cité de Scupi (Uskub) et décida que l'évêque de *Justiniana Prima* deviendrait un métropolitain supérieur, une sorte d'exarque pour les provinces ecclésiastiques de l'ancien diocèse de Dacie. Nous avons vu que cette affaire fut soumise par lui au pape Agapit et réglée définitivement, avant l'année 545, par le pape Vigile. La forme sous laquelle s'exerça cette nouvelle primatie fut celle d'un vicariat apostolique, analogue à celui des évêques d'Arles et à celui qui avait fonctionné, au siècle précédent, entre les mains de l'évêque de Thessalonique. Nous sommes peu renseignés sur ce nouveau vicariat. Dans la correspondance de saint Grégoire, il est souvent question de l'autorité du pape en Illyricum, très rarement de celle de ses vicaires. Cependant, on y trouve les pièces [1] relatives aux pouvoirs conférés à Jean de *Justiniana Prima;*

1. Jaffé, 1164, 1165.

ces pouvoirs sont encore mentionnés dans deux lettres adressées aux métropolitains de Sardique et de Scodra [1], subordonnés au vicaire, enfin dans une lettre fort dure, adressée au vicaire lui-même, coupable de prévarication dans un jugement [2]. Après saint Grégoire, aucun évêque de ce siège n'est connu.

L'évêque de Thessalonique, lui aussi, était vicaire du pape. Cela ne résulte pas clairement des lettres de saint Grégoire, où l'on trouve à peine un passage allusif à une supériorité de ce prélat sur les autres métropolitains de l'Illyricum méridional [3].

Au VIIe siècle, les évêques de Thessalonique

1. Jaffé, 1325, 1861 ; cf. 1860.
2. Jaffé, 1210.
3. Jaffé, 1921. L'affaire dont il est question dans cette lettre paraît être d'ordre temporel. Cependant l'évêque de Nicopolis est qualifié de *minor* relativement à celui de Thessalonique : *Eusebio* (Thess.) *scribe... minores non premere.* — Aucune trace du vicariat dans les deux lettres J. 1723 et 1847 adressées à Eusèbe de Thessalonique tout seul. Dans les deux circulaires (J. 1497 et 1683) expédiées à tous les métropolitains de l'Illyricum, le nom d'Eusèbe figure en premier lieu ; mais ceci ne prouve rien, car l'évêque de Justiniana Prima, qui était sûrement vicaire, ne vient qu'en cinquième lieu. Il est probable qu'Eusèbe était le doyen des métropolitains, et qu'ils sont rangés par ordre d'ancienneté. On voit par là que le vicariat était alors une chose bien peu importante.

avaient le titre de vicaire. Le pape Martin[1] reproche vivement à l'un d'eux de lui avoir écrit sans se qualifier ainsi. Au VIe concile œcuménique, l'évêque de Thessalonique signe, non seulement comme légat du siège apostolique, c'est-à-dire comme représentant du corps épiscopal romain, mais encore comme vicaire ; la première qualité lui est commune avec les évêques de Corinthe, Gortyne, Athènes, Reggio, Tempsa ; celle de vicaire est absolument privative. Du reste, l'évêque de Thessalonique siège ici aussitôt après les patriarches.

En résumé :

1° Jusqu'au milieu du VIIIe siècle, à tout le moins, les provinces ecclésiastiques de l'Illyricum oriental ont été considérées comme faisant partie du patriarcat romain. Si parfois, au Ve siècle et au commencement du VIe, on peut signaler des tentatives de rattachement de ces provinces au siège de Constantinople, ces tentatives cessent complètement depuis les arrangements passés entre le pape et l'empereur Justinien.

1. Jaffé, 2071.

2° Au ve siècle, jusqu'au schisme de 484, les papes exercèrent leur autorité sur cette partie de leur ressort par l'intermédiaire de l'évêque de Thessalonique, auquel ils donnèrent le titre de vicaire.

3° Le vicariat disparut à partir de 484, et la politique religieuse des empereurs Zénon et Anastase mit les plus grands obstacles à l'exercice direct de la juridiction patriarcale du pape.

4° Sous Justinien, le vicariat fut relevé et partagé entre les deux métropolitains de Justiniana Prima et de Thessalonique; mais ce n'était guère qu'une qualification honorifique : le pape exerçait directement ses pouvoirs de patriarche.

Dans ce domaine, comme dans tant d'autres, le règne de Justinien fait époque : on a ici une nouvelle trace de son génie pratique, ami des solutions nettes. Il faut noter aussi que, depuis ce prince, l'Illyricum et l'Italie furent soumises au même gouvernement. Tant qu'il y eut deux obédiences politiques, le pape rencontra les plus grandes difficultés dans l'exercice de son autorité patriarcale. Elles cessèrent si bien depuis Justinien, que le vicariat, institué dans d'autres circonstances,

perdit aussitôt son utilité pratique et passa au rang des décorations ecclésiastiques.

NOTE

—

Dans le *Neues Archiv*, t. XIX, p. 433-5, M. Mommsen revient sur la question des lettres impériales qui figurent dans la collection dite de Thessalonique [1]. Cette fois, il distingue nettement entre la situation de la collection dans son ensemble et la situation des deux lettres d'Honorius et de Théodose II. Celles-ci lui paraissent encore apocryphes ; mais le fait que deux lettres fabriquées à une date peut-être très ancienne se trouvent contenues dans la collection, ne préjuge pas, à ses yeux, la valeur de celle-ci.

Je pourrais me déclarer satisfait ; mais je ne vois vraiment pas pourquoi les deux lettres sont à jeter par dessus le bord. Je reconnais avec M. Mommsen, — et je ne l'ai jamais contesté, — que ces lettres ne sont ni des textes législatifs, ni des actes publics d'administration. Ce sont des lettres personnelles, d'un caractère évidemment tout autre que des invitations à dîner, mais enfin des lettres où les empereurs n'interviennent pas comme organes de l'autorité impériale encore indivise

1. Voy. ci-dessus, p. 253.

en théorie. Celles-ci étaient adressées aux sujets de l'empire, fonctionnaires et simples particuliers. Entre elles et la correspondance d'ordre purement privé et familial qui a dû fonctionner de Ravenne à Constantinople, ne peut-on trouver une place pour des échanges de lettres d'ordre politique où les deux souverains s'entretenaient de leurs actes respectifs en dehors de toute publicité et de tout affichage?

Je ne pense pas que M. Mommsen conteste cette possibilité. Elle n'est pas, du reste, chose de théorie pure. L'illustre historien n'aura aucune peine à évoquer le souvenir de circonstances où des correspondances de ce genre ont dû nécessairement se produire. Je me bornerai à rappeler quelques faits d'ordre religieux. On sait que les empereurs Constant et Constance n'observèrent pas la même attitude à l'égard de saint Athanase d'Alexandrie et du concile de Sardique, où cet évêque avait été jugé et absous. Nous avons encore diverses lettres impériales relatives à cette affaire, même des récits sur les ambassades chargées de les porter [1]. A une époque plus rapprochée de celle qui nous intéresse, en 404, l'empereur Honorius écrivit à Arcadius et à Théodose II plusieurs lettres où des actes de l'autorité impériale d'Orient étaient l'objet d'une critique sévère [2]. En 450, à la demande du pape Léon, les Augustes d'Occident écrivirent à ceux d'Orient pour les

1. Athanase, *Hist. Ar.*, 20; Théodoret, *H. E.*, II, 6-8.

2. *Collectio Avellana*, 38, dans le *Corpus script. eccl. lat.*, t. XXXV; cf. Baronius, *ad. a.* 404, n° 80. Cette lettre en cite deux autres de même provenance et de même sens.

décider à revenir sur la sanction donnée par eux aux décrets du concile d'Éphèse de 449. Nous avons encore toutes ces lettres, au nombre de sept, dans les actes du concile de Chalcédoine. Dans ces deux derniers cas, l'empereur oriental ne céda pas aux réclamations de son collègue d'Occident. Ni Chrysostome ne fut rappelé par Arcadius, ni Flavien réhabilité par Théodose II. Au moins est-il sûr que des démarches impériales ont été faites en leur faveur, et que les archives ecclésiastiques en ont conservé les documents. Pourquoi Honorius n'aurait-il pas fait, à la demande du pape Boniface, une démonstration analogue à celle que nous lui voyons faire à la demande du pape Innocent, analogue à celle que son successeur Valentinien III fit auprès de Théodose II sur la demande du pape Léon ? Pourquoi l'empereur d'Occident n'aurait-il pas communiqué au pape, comme en 404 et en 450, le texte de la lettre expédiée à la sollicitation de celui-ci, et celui de la réponse obtenue ?

Je sais qu'il y a une différence. Dans le cas qui nous occupe, la réponse orientale est favorable à la requête occidentale, et pourtant, en dépit de cette réponse favorable, le Code théodosien contient justement la constitution du 14 juillet 421, dont s'était plaint, avec le pape, l'empereur Honorius.

Qu'est-ce que cela prouve ? Que la réponse de Théodose II est inauthentique ? Nullement. Cela prouve simplement qu'entre l'expédition de cette réponse et la publication du Code théodosien, la cour impériale d'Orient avait changé d'avis. Cela lui arrivait souvent. Ne l'a-t-on pas vue, sous ce même Théodose II, soutenir, à dix-huit

ans de distance, l'évêque Nestorius et le moine Eutychès, c'est-à-dire deux personnes qui se trouvaient, au point de vue doctrinal, dans des rapports analogues à ceux de Luther avec Tetzel ? En ce qui regarde les affaires religieuses d'Illyricum, l'influence de Rome et de Ravenne ne pouvait s'exercer que par intermittence, par lettres et députations ; celle du patriarcat de Constantinople était sans cesse présente, sans cesse agissante. Quel miracle qu'elle ait prévalu à certains moments !

Depuis la constitution du 14 juillet 421, et avant la publication du Code théodosien (439), on constate plusieurs faits d'intervention pontificale dans les affaires ecclésiastiques d'Illyricum [1]. Les lettres des papes relatives à ces affaires ne trahissent nullement la conscience d'un obstacle opposé à leur action par la législation de l'empire, pas plus, du reste, que les lettres analogues de saint Léon, postérieures à la publication du Code théodosien, pas plus que les lettres de saint Grégoire, postérieures à la publication du Code justinien.

En somme, il devait y avoir moyen de s'arranger. Les lois étaient dans les codes, mais on les appliquait ou on ne les appliquait pas ; on se bornait, en certains cas, à donner des instructions aux fonctionnaires, *ut cessantibus episcoporum subreptionibus, antiquum ordinem specialiter faciant custodiri* [2]. Naturellement, ces instructions étaient rédigées de façon à sauver, autant que possible, l'administration impériale du reproche de contradiction ;

1. Jaffé, 363, 364, 365, 366, 393, 394, 395.
2. Haenel, *Corpus legum*, p. 240; cf. Hardouin, Conciles, t. II, p. 1128.

il est peu probable qu'elles aient reçu beaucoup de publicité.

Le pape, lui, si les choses se sont passées comme je le crois, dut avoir communication et de la lettre d'Honorius et de la réponse de Théodose II. En possession de ces lettres, il ne put manquer de les transmettre à la personne la plus intéressée après lui, c'est-à-dire à l'évêque de Thessalonique. C'est ainsi qu'elles nous sont parvenues.

Sans doute, le dossier où elles figurent se fût mieux trouvé d'une constitution impériale rétractant celle du 14 juillet 421, ou du texte des instructions adressées aux préfets du prétoire à la suite des réclamations d'Honorius. Mais la constitution n'avait peut-être jamais existé ; quant aux instructions adressées aux préfets du prétoire, l'auteur de la collection a pu avoir de la difficulté à se les procurer. Faute de grives on prend des merles. Il se contenta des lettres non officielles, — au sens strict du mot, — mais impériales, qu'il lui était possible d'atteindre, et les inséra dans son recueil.

VII

LES MISSIONS CHRÉTIENNES AU SUD DE L'EMPIRE ROMAIN

Je réunis dans ce mémoire une série d'études partielles sur la propagation du christianisme dans les régions qui avoisinaient la frontière romaine en Afrique et en Arabie, depuis l'Océan jusqu'au golfe Persique et à l'Euphrate. Il n'entre pas dans ma pensée que je puisse apprendre quelque chose aux orientalistes qui se sont occupés de ces questions. Je ne me flatte pas non plus d'apporter, sur tous les points, des solutions définitives. Les documents vont sans cesse en s'accumulant : Letronne était mieux renseigné que ne pouvaient l'être Renaudot et Lequien ; depuis Letronne nombre de textes

d'auteurs et d'inscriptions ont été ou produits pour la première fois ou mis en meilleure lumière. Je cherche tout bonnement à dire où en est présentement notre information, souhaitant que de nouvelles découvertes fassent promptement vieillir ce que j'écris.

Voici d'abord, in-extenso, l'indication d'un certain nombre d'ouvrages ou de mémoires qui ont été mis à contribution pour ce travail :

LETRONNE, *Nouvel examen de l'inscription grecque déposée dans le temple de Talmis par le roi nubien Silko, etc.* (*Mémoires de l'Acad. des inscriptions*, t. IX, p. 128).

— *Observations sur l'époque où le paganisme a été définitivement aboli à Philé, etc.* (*Ibid.*, t. X, p. 168).

— *Mémoire où l'on discute la réalité d'une mission arienne exécutée dans l'Inde sous le règne de l'empereur Constance* (*Ibid.*, t. X, p. 218).

E. REVILLOUT, *Mémoire sur les Blemmyes* (Mém. présentés par divers savants à l'Acad. des inscr.), t. VIII, 2e partie, p. 371.

A. DILLMANN, *Ueber die Anfänge des Axumitischen Reiches* (*Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, 1878).

D.-H. MÜLLER, *Epigraphische Denkmäler aus Abessinien Denkschriften* de l'Académie de Vienne, t. XLIII, 1894).

I. GUIDI, *La lettera di Simeone vescovo di Bêth Arsâm sopra i martiri omeriti* (*Memorie della R. Accademia dei Lincei, sc. mor.*, t. VII, p. 471).

TH. MOMMSEN, *Römische Geschichte*, t. V, p. 598 et suiv.

DROUIN, *Les listes royales éthiopiennes*, mémoire publié dans la *Revue archéologique*, année 1882, t. XLIV.

R. Basset, *Etude sur l'histoire d'Ethiopie*, mémoire publié dans le *Journal asiatique* de 1881.

Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden*, Leyden, 1879.

Acta SS. octobris, t. X, p. 721.

Joannis episcopi Ephesi commentarii de beatis Orientalibus, latine verterunt W.-J. Douwen et J.-P.-N. Land. Amsterdam, 1889.

Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus aus dem Syrischen übersetzt von J.-M. Schönfelder. Munich, 1862.

I

LE SAHARA.

Il s'en faut de beaucoup que la civilisation romaine ait conquis tout le pays de l'Atlas, assimilé tous ses habitants et toutes ses institutions. A part les provinces orientales, celles d'Afrique et de Numidie, toute la région montagneuse à l'O. de l'Aurès, les plateaux qui dominent le Tell, et même la côte en certains endroits, demeura, après l'annexion du royaume de Mauritanie, à peu près au même degré de culture qu'auparavant. Les limites provinciales du côté du Sud étaient des plus vagues. Entre les villes du Tell s'étendaient de grands espaces peuplés par des tribus berbères, mauritaniennes,

comme on disait, qui se rattachaient au système provincial par l'intermédiaire de chefs nationaux. Des populations presque indépendantes, les Gétules, occupaient les plateaux, le Sahara et tout l'ouest de l'Atlas, correspondant au Maroc actuel. Il y avait cependant entre elles et les maîtres de la région côtière les mêmes relations commerciales qu'à présent, parce que ces relations sont imposées par la nature du sol et les conditions du climat. Les officiers de l'impôt et du recrutement, quelquefois des expéditions militaires en règle, pénétraient assez loin dans l'intérieur. De temps en temps aussi les barbares vassaux de l'empire se permettaient des razzias sur le territoire occupé, et poussaient jusqu'à la côte leurs entreprises de pillage. On en voit même qui franchissent le détroit de Gadès et vont mettre à sac la riche province de Bétique.

En somme, soumises, tributaires ou indépendantes, les tribus berbères représentaient une masse ethnique considérable, conservant bien la conscience de ce qui les distinguait des Romains, et capable de transformer la distinction en opposition, l'opposition en

hostilité. Aux jours où la puissance romaine commença de fléchir, on sentit bientôt la poussée mauritanienne. Les Maures sont très puissants dès le IVe siècle. Chefs d'insurrections nationales ou détenteurs de la puissance militaire chargée de les réprimer, ils forcent l'empire à compter avec eux. Au cinquième siècle ils maintinrent cette situation en face des Vandales ; ils s'y fortifièrent même. L'occupation byzantine, au siècle suivant, fut encore plus superficielle que l'occupation vandale. L'Afrique berbère s'étendait de plus en plus et se renforçait en face de la colonisation transmarine.

Au point de vue religieux, la culture des Maures paraît avoir été originairement des plus simples. Sous l'empire romain ils n'avaient guère d'autres dieux que leurs anciens rois. Le christianisme les pénétra de bonne heure. Au dire de Tertullien[1], diverses tribus de Gétules, plusieurs régions du pays mauritanien auraient déjà connu l'Evangile au commencement du IIIe siècle. Au IVe, au Ve siècle,

1. *Adv. Judaeos*, 7 : « Getulorum varietates et Maurorum multi fines. »

un bon nombre des innombrables évêchés africains appartiennent évidemment à des localités maures. Il n'est pas très facile d'en faire le départ. Les monuments, épigraphiques et autres, prouvent aussi que les fluctuations politiques et notamment les variations de la frontière romaine n'avaient aucune conséquence au point de vue religieux. Les Maures sont devenus chrétiens en même temps que les populations romaines ; au temps du donatisme on voit tel ou tel prince maure s'intéresser à une communion plutôt qu'à une autre ; mais ceci leur est commun avec les fonctionnaires de l'empire.

En somme, l'évangélisation sur cette frontière n'a pas d'histoire distincte de celle de l'évangélisation de l'Afrique en général. On ne connaît aucun apôtre des Maures ; on ne trouve nulle part une église, une organisation ecclésiastique, spéciale à ce peuple. Le christianisme s'y est infiltré de proche en proche, comme dans la province elle-même ; les évêchés se sont fondés au milieu des groupes de population, à une distance plus ou moins grande vers l'intérieur. Mais c'est toujours l'église d'Afrique.

II

LA NUBIE.

Au-dessus des Égyptiens, entre eux et le pays des nègres, la vallée du Nil était habitée par le peuple des Éthiopiens, très foncé de couleur, d'ailleurs assez proche parent des Égyptiens eux-mêmes et des populations primitives de l'Abyssinie. Il se donnait à lui-même le nom de *Kasch* ou de *Kousch*, qui a passé dans la Bible. La civilisation fut, dans ces régions, importée par la conquête égyptienne. Celle-ci, à part quelques expéditions temporaires poussées plus au sud, ne dépassa guère le confluent du Nil bleu, un peu au-dessous duquel s'élevait la ville de Méroé. Un centre religieux fut installé à Napata (Maraoui), en aval de la quatrième cataracte, avec un grand sanctuaire du culte thébain. Là aussi était le chef-lieu de l'établissement politique. D'abord vassale de l'Égypte, l'Éthiopie finit par lui donner des maîtres, et ce ne fut qu'après bien des vicissitudes que les destinées des deux pays se séparèrent. Depuis le

règne de Psammétique, les Éthiopiens vécurent chez eux. Lors de la conquête romaine, la dynastie régnante, représentée surtout par des reines qui portaient le titre de *kandaké*, résidait toujours à Napata; mais plus au sud, Méroé[1] était la capitale d'un autre état éthiopien. Sous Auguste, il y eut des difficultés de frontières qui amenèrent dans le pays une armée romaine conduite par le préfet d'Égypte C. Petronius. A la suite de cette affaire, il fut réglé que le territoire provincial ne dépasserait pas la première cataracte, limite traditionnelle de l'Égypte; cependant une ligne de postes romains fut établie au sud, dans toute la longueur de ce qu'on appelait le Dodécaschène, jusqu'à Hiéra Sykaminos[2].

A la fin du IIIe siècle, on trouve sur cette frontière deux peuples pillards, probablement

1. Au sud de l'Atbara (Astaboras), entre la 5e et la 6e cataracte.

2. La plus méridionale des inscriptions du Nil est une inscription latine (*C. I. L.*, t. III, 83), trouvée à El Messaourât, à peu près à mi-chemin entre Schendi et Khartoum. Elle n'a aucun rapport avec l'occupation du pays; elle provient d'un indigène qui avait voyagé à Rome, et qui formule un vœu en faveur de la reine de Nubie : *Bona fortuna dominae reginae feliciter venit e Urbe mense apr(ili) die XV vidi tacitus.*

apparentés de race, les Blemmyes et les Nobades. Ceux-ci tiraient sans doute leur nom de Napata, et représentaient, à un moindre degré de civilisation, les anciens Éthiopiens de Napata et de Méroé. Maintenant ils se signalaient par leurs razzias dans les oasis du désert lybique. Quant aux Blemmyes, plus sauvages encore, c'est par le S.-E. qu'ils violaient la frontière égyptienne et s'abattaient sur les villes de la vallée du Nil. On les identifie ordinairement avec les Bicharri et les Bedja actuels, populations disséminées entre le grand Nil, le Nil bleu, les montagnes d'Abyssinie et la mer Rouge jusqu'aux déserts égyptiens. L'empereur Dioclétien se décida, pour maintenir en repos ces dangereux voisins, à leur abandonner le Dodécaschène, de sorte qu'ils devinrent les voisins immédiats de l'Égypte. Les Blemmyes s'installèrent tout près de la frontière. Parmi les conventions passées avec eux, figurait leur droit au culte d'Isis dans le temple de Philé [1], avec la permission d'emporter, à certaines époques, la

1. Voy. Letronne, *Mémoires de l'Acad. des Inscriptions*, t. X, p. 168.

statue de la déesse jusque dans l'intérieur de leur pays. Les Blemmyes maintinrent ce droit même après que l'empire eut été converti au christianisme [1] et que l'on eut fermé tous les temples. Les empereurs les plus pieux, Marcien au ve siècle, Justinien lui-même, au siècle suivant, durent se résigner à tenir ouvert le temple de Philé et à y laisser fonctionner le culte païen : les traités l'exigeaient.

Les Nobades en effet, et surtout les Blemmyes, ne furent convertis que très tard [2] Vers [3] l'année 548, vivait dans l'entourage de Théodose, patriarche monophysite d'Alexandrie, alors interné à Constantinople, un prêtre appelé Julien, qui conçut le projet de se vouer à l'évangélisation des Nobades. Il fut encouragé par l'impératrice Théodora. Justinien, qui eût préféré des missionnaires ortho-

1. Priscus, fr. 21. Deux inscriptions (*C. I. G.*, 4945 et 4946) de l'année 453 mentionnent des actes de culte accomplis à Philé par des membres d'une famille sacerdotale. Cf. Procope, *Bell. Pers.*, 19.

2. Cependant, l'eunuque de la kandaké d'Ethiopie dont il est question dans les Actes des Apôtres (VIII, 27) est un des premiers païens qui soient venus au christianisme et qui aient reçu le baptême. Mais c'est là un fait individuel, qui ne paraît pas avoir porté de conséquences.

3. Jean d'Ephèse, *Hist. eccl.*, IV, 5-9.

doxes, en envoya effectivement ; mais Julien parvint à les devancer, se présenta au roi des Nobades, Silko [1], et non seulement il lui fit accepter le christianisme, mais encore il obtint que l'on écartât les missionnaires envoyés par l'empereur. Ainsi la conversion des Nobades s'opéra sous les auspices du patriarche Théodose, alors considéré comme le chef des Monophysites, et de l'impératrice Théodora, leur protectrice avouée. Julien séjourna deux ans parmi ses néophytes, puis il en confia la direction à Théodore, évêque de Philé [2], et retourna à Constantinople. Les choses restèrent quelques années en cet état. C'est dans cet intervalle que se place la fondation d'une église à Dendour, près de Kalabscheh (Talmis). Le souvenir nous en a été conservé par une inscription copte qui mentionne l'évêque Théodore de Philé comme principale autorité ecclésiastique [3]. Elle est peut-être de l'année

1. Jean d'Ephèse ne donne pas son nom ; mais ce doit être celui qui fit graver l'inscription de Talmis.

2. Cet évêque était déjà avancé en âge ; il avait reçu la consécration épiscopale vers 525, des mains du patriarche Timothée III.

3. E. Revillout, *Mémoire sur les Blemmyes*, p. 374.

559 [1]. A ce moment le roi des Nobades n'était plus Silko ; l'inscription l'appelle *Eirpanome* [2]. Avant de mourir (567) le patriarche Théodose désigna comme devant aller prendre la direction de la mission nubienne un autre de ses prêtres, Longin, qui fut ordonné évêque aussitôt après sa mort. Mais la police impériale le retint trois ans à Constantinople ; ce ne fut qu'en 569 qu'il parvint à s'échapper et à rejoindre ses fidèles, au milieu desquels il vécut six ans. En 575 nous le retrouvons en Egypte, fort engagé dans les luttes intestines du parti monophysite. Vers ce temps, des envoyés du roi des Nobades vinrent à Constantinople et racontèrent les débuts de la nouvelle chrétienté, faisant un grand éloge de leur apôtre Longin [3].

Ce n'était pas seulement dans les grandes villes de l'empire que l'on parlait de Longin

1. La date est 27 tybi (22 janvier), indiction 7. Mais le terme d'indiction doit être suppléé ; si l'on était sûrement en droit de le faire, l'année indiquée ne pourrait être que 559, les autres septièmes indictions qui tombent sous l'épiscopat de Théodore étant écartées par l'histoire que nous étudions ici.

2. M. Revillout (*loc. cit.*, p. 376) corrige ce nom en Ergamène.

3. Jean d'Ephèse, *loc. cit.*, IV, 49.

et de la conversion des Nobades. Fort loin au sud de ceux-ci habitait le peuple des Alodes, qui, ayant appris ces événements, se déclara prêt à embrasser le christianisme. Le roi de ce pays écrivit au roi des Nobades Awarfioula [1], pour lui demander de lui envoyer Longin. Celui-ci se trouvait alors à Alexandrie, occupé à soutenir le patriarche Théodore, qu'il avait lui-même sacré, contre l'opposition de son rival Pierre, élu de la population alexandrine. Au milieu de ce schisme, qui agitait profondément les monophysites d'Egypte et de tout l'empire, arrivèrent les envoyés du roi des Nobades, réclamant leur chef spirituel. Les partisans de Pierre cherchèrent à mettre la main sur les néophytes du Haut-Nil; mais ceux-ci tinrent bon. Les émissaires d'Awarfioula ne voulurent entendre parler que de Longin; deux évêques, escortés d'un certain personnel, furent, il est vrai, envoyés aux Alodes par le patriarche Pierre, mais on ne voulut pas les recevoir. Longin, pendant ce temps-là, était rentré chez les

1. C'est la forme syriaque; on y a cherché le nom grec Εὐρύπυλος; je ne sais si c'est avec raison.

Nobades, d'où il partait bientôt pour sa nouvelle mission. Il eut beaucoup de difficulté à l'atteindre. Pour y aller il fallait traverser le pays des Makourites, dont le roi, mal disposé, faisait garder toutes les routes, jusqu'à la mer Rouge. Awarfioula envoya l'évêque au roi des Blemmyes, sous la protection duquel il parvint à traverser le territoire dangereux, non toutefois sans avoir beaucoup à souffrir de la chaleur et de la soif ; il tomba lui-même malade et perdit dix-sept chameaux. Arrivé enfin à la frontière des Alodes, il y fut reçu par un fonctionnaire appelé Itiko, qui le conduisit en grande pompe auprès du roi. Celui-ci l'accueillit avec enthousiasme, se fit aussitôt instruire et reçut bientôt le baptême avec tout son entourage et une partie du peuple.

La nouvelle de cet heureux événement parvint au roi des Nobades deux cents jours après le départ du missionnaire. Les messagers de Longin lui apportèrent une lettre du roi des Alodes et une autre de Longin lui-même, qui le priait de la faire parvenir à Alexandrie. Le roi des Nobades expédia en effet ces pièces au patriarche Théodore, avec une lettre écrite en son propre nom. Ces cu-

rieux documents nous ont été conservés par Jean d'Ephèse [1]. On était alors à l'année 579.

Les Makourites dont il est ici question ne peuvent être différents de ceux qni envoyèrent une ambassade à Constantinople vers le temps même où nous sommes arrivés. Jean de Biclar enregistre ce fait à l'an VII de Justin II (v. 573) [2] : *Legati gentis Maccurritarum Constantinopolim veniunt dentes elephantinos et camelopardam Iustino principi munera offerentes, sibi cum Romanis amicitias collocant.* Le pays de Muqurrah ou Makouria est quelquefois identifié avec celui de Nubie, quelquefois présenté comme une de ses subdivisions, vers la seconde cataracte [3]. Cette situation, il est vrai, ne concorde guère avec les récits et documents de Jean d'Asie, d'où l'on déduirait plutôt que les Makourites habitaient au sud des Nobades. Ils pouvaient, en effet, barrer la voie du Nil et même éche-

1. *Ibid.*, c. 52, 53.

2. *Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss.*, t. XI, p. 213. Sur la légère incertitude qui affecte la date, cf. p. 209. Noter que Jean de Biclar ne parle pas ici de la conversion des Makourites, laquelle était encore à venir.

3. *Anecdota Oxoniensia Semitic series*, part. VII, p. 261.

lonner des postes jusqu'à la mer Rouge; mais de ce côté, en passant par chez les Blemmyes et en se faisant escorter par eux, on parvenait à leur échapper. Quant aux Alodes, ils devaient être voisins des Abyssins [1], car Longin marque, dans sa lettre, qu'il avait éclairé quelques Axoumites, imbus des erreurs phantasiastes de Julien (d'Halicarnasse). On ne peut s'empêcher de rapprocher leur nom de celui de la ville d'*Aloa*, actuellement détruite, qui s'élevait sur la rive droite du Nil bleu, à quelques lieues en amont de Khartoum. Aloa avait hérité de la situation de Méroé; elle fut, jusqu'au xve siècle, la capitale d'un état chrétien; ses ruines ont conservé des traces de christianisme.

C'est probablement à ces Nubiens que l'Abyssinie avait eu affaire, dans le courant du ve siècle, sous le règne du négus Ezana, fils d'Ela-Amida. Leur tentative contre les hauts plateaux aboutit à une défaite, qui fut

1. Le titre de roi de Bouga et de Kasou que prenaient, dans leurs inscriptions, les rois d'Abyssinie, semble indiquer qu'ils possédaient ou revendiquaient la région montagneuse située au nord de l'Abyssinie actuelle, c'est-à-dire le pays habité par les Bedja (anciens Blemmyes) et la région du fleuve Gasch, où s'élève la ville de Kassala.

suivie d'une invasion des Axoumites. Ceux-ci infligèrent un second désastre aux Nobades vers le confluent de l'Atbara (Tacazzé) et du Nil, ravagèrent le pays de Méroé et s'emparèrent de diverses villes, parmi lesquelles on cite celle d'Aloa [1].

Quant aux Blemmyes, il est probable que leur conversion avait précédé celle des Alodes. Entre eux et les Nobades, il y avait de vieilles querelles. Une inscription célèbre, en grec [2], trouvée à Talmis, dans l'ancien Dodécaschène, nous offre un document curieux sur ces relations. Elle remonte au temps où la conversion des Nobades était déjà opérée. « Silko, roi des Nobades et de tous les Éthiopiens, » y décrit en termes pompeux les victoires qu'il a remportées, « avec l'aide de Dieu, » sur les Blemmyes et les conditions de paix qu'il leur a fait jurer « sur leurs idoles. »

1. Inscription ghéez d'Ezana, texte de M. D.-H. Müller dans les *Denkschriften* de l'Académie de Vienne, t. XLIII, p. 46 du tirage à part.

2. *C. I. G.*, 5072 : « Ἐγὼ Σιλκὼ βασίλισκος Νουβάδων καὶ ὅλων τῶν Αἰθιόπων... » Sur cette inscription, voy. surtout Letronne, *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, t. IX, p. 128; cf. Revillout, *loc. cit.*, p. 432.

Les Blemmyes se trouvaient désormais entre deux états chrétiens. Le plus complaisant des deux, l'empire romain, finit par mettre un terme au fonctionnement du temple d'Isis. Ce sanctuaire fut fermé dans les dernières années de Justinien [1]. En 577, l'évêque Théodore le changea en église ; les inscriptions commémoratives de cette transformation sont venues jusqu'à nous [2]. Il pourrait bien y avoir coïncidence entre la fermeture du temple de Philé et la conversion des Blemmyes. Ceux-ci, lors de la mission de Longin chez les Alodes, étaient en bons termes avec le roi des Nobades, ou du moins subissaient fortement son influence. M. E. Revillout [3] a conjecturé, non sans fondement, que les victoires de Silko et de ses successeurs évincèrent peu à peu les Blemmyes de la vallée du Nil et les rejetèrent dans l'intérieur, entre le fleuve et la mer Rouge, là où l'on croit trouver encore leurs descendants.

Après ces récits de missions, l'obscurité se fait sur la condition religieuse du Haut-Nil.

1. Procope, *Bell. Pers.*, 19.
2. *C. I. G.*, 8647, 8648, 8649.
3. *Loc. cit.*, p. 437.

Des épitaphes assez nombreuses, en grec ou en copte, se rencontrent en divers points de ce pays, depuis Talmis (Kalabschèh), dans l'ancien Dodécaschène, jusqu'à Wadi-Gazal, localité située un peu en aval de la 4e cataracte, près de l'antique Napata. Elles sont du VIIe ou du VIIIe siècle. La plupart, suivant un usage qui rappelle l'ancienne coutume égyptienne d'ensevelir les morts avec un exemplaire du rituel funéraire, contiennent des extraits de la liturgie funèbre, suivant le rit de Constantinople. Cette dernière circonstance, jointe aux formes spéciales de leur grécité [1], concorde avec ce que Jean d'Asie nous apprend des origines chrétiennes en Nubie.

D'autres vestiges chrétiens se rencontrent, comme il a été dit, jusqu'aux environs de Khartoum.

La Nubie fut envahie par les Arabes musulmans en 641-642; mais le christianisme s'y conserva longtemps. On en trouve quel-

1. Letronne (*Acad. des Inscript.*, t. IX, p. 130 et suiv.) avait déjà relevé la parenté entre la langue de ces inscriptions et le bas grec de Constantinople. Il y a aussi des traces d'influence copte.

ques traces, rares, il est vrai, mais qui permettent de suivre son existence jusqu'au XVIe siècle. Les évêques, dont on ne connaît ni le nombre ni les sièges, relevaient du patriarche monophysite d'Alexandrie. Actuellement, il n'y a plus de chrétiens en ces pays.

III

AXOUM ET HIMYAR.

Le commerce entre la mer des Indes et la Méditerranée suivait, dans l'antiquité, deux voies tracées par la nature : celle de l'Euphrate et celle de la mer Rouge. Du côté de la mer Rouge, les échanges ne s'opéraient pas directement. Ni les navires d'Égypte n'allaient aux Indes, ni les navires indiens n'abordaient en Égypte. Il y avait des intermédiaires, les Arabes du Yémen ou Arabie Heureuse, qui concentraient dans le célèbre port d'Aden tout le commerce des Indes et de la côte orientale d'Afrique, et de là faisaient prendre aux marchandises soit la voie de mer vers les ports égyptiens de Bérénice, Leukoslimen (Kosséïr), Myos Ormos et Klysma (Suez),

soit la voie de terre qui, partant de leurs vallées fertiles en produits précieux, encens, myrrhe, aloès, allait aboutir aux places de la Syrie méridionale, Elat, Petra, Gaza.

Cet état de relations passa des rois égyptiens aux rois perses, puis aux Lagides et aux Romains. Il détermina même les frontières, qui demeurèrent à peu près les mêmes sous tous les régimes. L'Égypte des Lagides ne s'étendait pas, sur la côte occidentale de la mer Rouge, au delà de Bérénice, à la hauteur de Syène. Deux points de la côte situés plus au sud, Ptolémaïs Théron (au sud de Souakin) et Adoulis, occupés temporairement sous les Ptolémées, avaient déjà été abandonnés au temps de la conquête romaine et furent négligés depuis. Sur l'autre rive, le royaume nabathéen, qui comprenait la péninsule du Sinaï et tout le nord-ouest de la péninsule arabique, s'arrêtait sur la côte au port de Leuké-Komé, situé à peu près en face de Bérénice. Quand ce royaume eut été annexé à l'empire, sous Trajan, la frontière demeura la même, de ce côté au moins. Entre Leuké-Komé et le Yémen (Hedjaz actuel), de même que sur la côte opposée jusqu'à la hauteur de

l'Abyssinie, la population, très clairsemée, ne se rattachait à aucun grand état. Cependant, on y fréquentait déjà le sanctuaire de la Kaaba, dédié aux dieux sémites qu'adoraient les Arabes du désert.

Dans l'Arabie Heureuse, on voit se former, vers le temps de César et d'Auguste, un établissement politique dont le centre est la ville de Safar. C'est ce que l'on appelle le royaume des Homérites ou Himyarites. Il comprit d'abord tout l'angle sud de la péninsule arabique jusqu'à Moka et Aden et fit sentir son influence sur la côte africaine jusqu'à Zanzibar et au delà. Cette puissance nouvelle excita les préoccupations d'Auguste, désireux d'enlever aux Arabes leur situation d'intermédiaires entre l'Inde et l'Égypte [1].

1. L'empire romain ne pouvait se servir, pour commercer avec l'Inde, de la voie de l'Euphrate, occupée par les Parthes. Il était de son intérêt de favoriser le développement des relations par la mer Rouge, et de faire de cette voie une voie directe. Longtemps auparavant, les rois égyptiens de la XVIIIe dynastie avaient tenté, pour la même raison, l'annexion du Yémen. Mais cette conquête dura peu. Au VIIe siècle avant notre ère, les rois d'Assyrie marchèrent aussi contre les Arabes de Saba, évidemment pour détruire la concurrence que leur commerce faisait à celui de l'Euphrate.

Les Homérites se virent menacés, en 730, par l'expédition de C. Aelius Gallus, qui vint échouer sous les murs de Meriaba, la Saba de la Bible, puis par la destruction d'Aden, accomplie peu après par une flotte romaine. Ils se maintinrent toutefois dans leur existence politique et même dans leur situation commerciale, bien que celle-ci eût à subir la concurrence résultant des progrès de la marine égyptienne sous la protection du gouvernement romain.

Le peuple abyssin doit sa civilisation à des Arabes du Yémen, émigrés sur la côte en face, ou plutôt sur les hauts plateaux qui la dominent. Ils se mêlèrent aux indigènes, populations apparentées aux Égyptiens et aux autres Africains du voisinage, Gallas, Somalis, Dankalis, et leur imposèrent leur langue, d'où, par combinaison avec les idiomes primitifs, sont sortis les dialectes actuellement en usage. Cette émigration pourrait bien remonter à un millier d'années avant notre ère. Beaucoup plus tard apparaît un état abyssin, dont la capitale est la ville d'Axoum, d'où son nom de royaume des Axoumites ; il communiquait avec l'extérieur par le port d'Adoulis,

comme actuellement par celui de Massaoua.

C'est vers le déclin du Ier siècle qu'il est d'abord question de cet état axoumite. Ses débuts nous sont révélés par une inscription grecque [1] copiée, en 520, à Adoulis, par Cosmas Indicopleustes. Le nom du souverain n'y figure pas, car les premières lignes où il se trouvait ne nous ont pas été conservées ; mais M. D. H. Müller [2] l'identifie, très justement, je crois, avec le Zoskalès dont parle, comme d'un contemporain, l'auteur du Périple de la mer Rouge. Or, celui-ci écrivait au temps de l'empereur Vespasien. Les expéditions de ce roi d'Axoum s'étaient étendues assez loin, du côté des tribus barbares qui habitaient vers le golfe d'Obock et le cap Gardafui, et, dans une direction opposée, vers les riverains de la mer Rouge, jusqu'à l'Égypte à l'ouest, jusqu'à Leuké-Komé à l'est. On l'avait donc vu dans le Hedjaz ; cependant, il n'avait pas touché au royaume sabéen.

Il en fut autrement par la suite. Au IVe siècle, les rois d'Axoum se qualifient de rois des

1. *C. I. G.*, 5127 B. Cf. D.-H. Müller, *loc. cit.*, p. 4.
2. *Loc. cit.*, p. 10.

Axoumites et des Homérites [1], ce qui suppose qu'ils exerçaient au moins une certaine suzeraineté sur les princes de l'Arabie Heureuse.

Les Axoumites et les Homérites observèrent d'abord l'antique religion sabéenne, variété du polythéisme sémitique. Chez les Axoumites, le dieu *Mahrem* avait une importance spéciale ; les rois de la période païenne se disent tous « fils du dieu invincible Mahrem. » Dans les textes grecs, *Mahrem* est changé en Arès ; on trouve aussi les noms de Zeus et de Poseidon dans l'inscription d'Adoulis.

L'influence hellénique, qui se révèle dans ces transformations ainsi que dans la langue de certaines inscriptions, se manifeste aussi dans l'art, notamment dans les monuments

1. Voir les inscriptions réunies par M. Müller (*l. c.*) ; dans une des inscriptions grecques (*C. I. G.*, 5128), le titre Βασιλεὺς Ἀξωμιτῶν καὶ Ὁμηριτῶν ; les deux peuples sont nommés ensemble dans un récit d'ambassade relatif au règne d'Aurélien (*Hist. Aug. v. Aureliani*, 33) ; et dans une loi de l'année 356 (Cod. Théod., XII, 12, 2) où l'empereur Constance règle l'entretien des personnes qui ont reçu l'ordre d'aller *ad gentem Axumitarum et Homeritarum*. Un document peu sûr parle, pour une date antérieure, d'une expédition romaine contre les *Arabes Eudaemones* (*Vita Macrini*, c. 12).

d'Axoum. Au premier rang de ceux-ci figurait un grand temple avec une enceinte sacrée, à laquelle on accédait par une longue avenue de monolithes et de statues [1].

La propagande juive, favorisée par certaines circonstances, commença, vers le début de l'ère chrétienne, à entamer le polythéisme sabéen. A la suite des désastres qui s'abattirent sur la nation juive au temps de Pompée, de Vespasien et d'Hadrien, des colonies israélites provenant de l'émigration palestinienne s'étaient formées dans la région centrale de l'Arabie, à Teïma, Khaïber, Yathrib (Médine), entre la province romaine d'Arabie et l'état sabéen. C'est sans doute à ces colonies que se rattache la propagation du judaïsme parmi les Homérites. La même voie fut suivie plus tard par les missionnaires de l'Évangile. Il est sûr, en tous cas, que, vers le milieu du IVe siècle, la religion juive était professée par une grande partie des Homérites, le reste

1. Tout cela est encore assez peu connu. Le dernier savant qui ait visité ces contrées est M. J. Théodore Bent, qui séjourna quelques jours à Axoum, en février 1893. Une description du principal monument d'Axoum a été rédigée par lui pour le mémoire de M. Müller; depuis il a publié lui-même le récit de son voyage.

de la nation demeurant attaché au polythéisme de ses ancêtres.

D'après Eusèbe [1], le philosophe Pantène, qui fut le maître de Clément et d'Origène et dirigea avant eux l'école catéchétique d'Alexandrie, aurait été prêcher l'Évangile jusque chez les Indiens [2]. On disait même qu'il y avait déjà trouvé des chrétiens qui lisaient l'évangile de saint Matthieu en hébreu, tel que le leur avait apporté saint Barthélemy, leur premier apôtre. Eusèbe raconte cela d'après le bruit public (λόγος, λόγος ἔχει, φασί); il ne semble pas en être très sûr. Il est du reste difficile de dire où se trouvait l'Inde de Pantène, si c'était la côte occidentale de l'Indoustan, comme l'a cru saint Jérôme, ou le port d'Adoulis, ou le pays des Homérites [3]. C'est

1. *Hist. eccl.*, V, 10.

2. Saint Jérôme (*De viris*, 36, *ep.* 70) précise, suivant sa coutume, les indications d'Eusèbe. Il sait que c'est aux Brahmanes que s'adressa la prédication de Pantène et que celui-ci avait été envoyé dans l'Inde par l'évêque d'Alexandrie, Démétrius, sollicité à cet effet par les Indiens eux-mêmes. Tout cela paraît être conjectural.

3. Si la tradition de cet évangile de saint Matthieu en hébreu a quelque valeur, elle pourrait bien se rapporter à l'évangile dit des Hébreux, introduit, dans sa langue originale, par un groupe de judéo-chrétiens venus de Palestine dans le sud de l'Arabie.

peut-être cette dernière contrée qui est désignée par Rufin, lequel parle ici d'Inde « citérieure, » et par l'auteur de la *Passio Bartholomaei* dans le recueil du faux Abdias. Les catalogues byzantins des douze apôtres sont plus précis ; ils envoient Barthélemy aux « Arabes heureux [1]. » Mais ces textes postérieurs, interprétations arbitraires de celui d'Eusèbe, n'ajoutent ni clarté ni autorité à la tradition rapportée par celui-ci.

Sur l'Abyssinie, le silence est encore plus profond. Eusèbe n'a recueilli aucune tradition ; ni Leucius Charinus ni l'auteur du catalogue byzantin ne parlent de l'Éthiopie. Rufin seul et, à sa suite, le faux Abdias, font évangéliser ce pays par saint Matthieu [2]. Mais les histoires apostoliques du faux Abdias, surtout celles qui lui sont propres et qui n'existent qu'en latin, comme celles de saint Matthieu et de saint Barthélemy [3], ne méri-

1. Ἰνδοῖς τοῖς καλουμένοις εὐδαιμόσι. Dans les vieilles légendes de Leucius Charinus, saint Barthélemy ne voyage pas de ce côté.

2. Rufin aura peut-être déduit cela de ce que saint Matthieu est nommé avec saint Barthélemy dans le texte d'Eusèbe relatif à la mission de Pantène.

3. Il y a bien un texte grec de la Passion de saint Bar-

tent pas d'être comptées ici pour quelque chose. Du reste, il est difficile de dire ce que leurs auteurs entendaient par Éthiopie, s'ils désignaient par ce nom la Nubie ou le royaume axoumite. Quand il parle expressément de ce dernier, à propos de Frumentius, Rufin est tout à fait muet sur la mission de saint Matthieu. Ç'eût été pourtant le cas de la rappeler, s'il avait cru qu'elle avait eu lieu dans ce pays.

En somme, si l'on veut s'en tenir aux traditions dignes de foi, l'histoire du christianisme en ces régions commence seulement au IVe siècle. Dans sa continuation de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe (I, 9), Rufin nous transmet un récit fort curieux, puisé par lui à bonne source.

Un philosophe appelé Métrodore avait fait un voyage d'exploration de ce côté. A son exemple, un autre philosophe, Mérope de Tyr, entreprit le même voyage, en compagnie de deux enfants, Frumentius et Aedesius, dont

thélemy (Tischendorf, *Acta App. apocrypha*, p. 243); mais M. Max Bonnet a prouvé que ce texte grec est une version de basse époque, exécutée en Italie (*Anal. Boll.*, t. XIV, p. 353).

il faisait l'éducation. Dans une relâche, à Adoulis vraisemblablement, une querelle s'éleva entre les indigènes et les gens de l'équipage; ceux-ci furent tous massacrés, sauf les deux enfants, qui furent recueillis à la cour du roi et parvinrent à une grande faveur; de l'un d'eux, Frumentius, ce prince fit son secrétaire; de l'autre, Aedesius, son échanson. Le roi étant venu à mourir, la reine garda les deux Tyriens pour diriger l'éducation de son fils en bas-âge. Ils ne manquèrent pas de profiter de leur influence pour favoriser la pratique religieuse parmi les marchands chrétiens que le commerce avec l'empire romain amenait à séjourner dans le royaume; eux-même donnaient l'exemple de la piété; quelques églises furent bâties dès ce temps-là. Le jeune prince étant arrivé à sa majorité, ils demandèrent et obtinrent de retourner dans leur pays. Aedesius se fixa à Tyr; il y devint prêtre et fit lui-même à Rufin le récit de ses aventures. Quant à Frumentius, il alla à Alexandrie, où Athanase était évêque [1], lui raconta ce qui s'était

1. Vers 340 ou 350; cf. la note suivante.

passé, l'engageant à envoyer un évêque dans un pays si bien préparé à recevoir l'Évangile. Athanase jugea que nul n'était plus propre que Frumentius à remplir cette mission. Il l'ordonna évêque [1] et le renvoya en Abyssinie, où son ministère eut le plus grand succès.

L'ordination de Frumentius eut lieu sous l'empereur Constance, peu avant 340 ou peu après 346, car dans l'intervalle entre ces deux années Athanase fut absent d'Alexandrie. Lorsqu'il eut été rangé par Constance au nombre des ennemis publics, la cour impériale s'inquiéta de la mission abyssinienne. Une lettre officielle fut adressée aux princes axoumites Aïzan et Sazan [2]. Ils étaient invités à expédier immédiatement

1. Rufin fait ordonner Frumentius dès le début de l'épiscopat d'Athanase (*nam is* [*Athanasius*] *nuper sacerdotium susceperat*); Athanase fut ordonné en 328. Le séjour des jeunes tyriens à la cour axoumite ne peut guère avoir duré moins de quinze ans. D'autre part, Métrodore paraît avoir été en rapport avec Constantin; son retour et, par suite, le voyage de Mérope se placerait ainsi vers l'année 324 au plus tôt. Le *nuper* mérite correction.

2. Saint Athanase (*Apol. ad. Constantium*, 31) en a conservé le texte. Rufin ne parle que d'un seul prince; l'inscription d'Axoum (*C. I. G.*, 5128) ne porte aussi que le nom d'Aïzan.

l'évêque Frumentius à Alexandrie ; car, comme il avait été ordonné par Athanase, il était à craindre qu'il ne partageât les « erreurs » de ce prélat désormais condamné et déposé de l'épiscopat ; le nouvel évêque d'Alexandrie, Georges, le remettrait dans la bonne voie.

La façon dont est rédigée la lettre impériale donnerait lieu de croire que les deux princes étaient chrétiens quand elle leur fut adressée. Cependant nous avons [1] une inscription d'Aïzan par laquelle on voit qu'il était païen. Il s'y qualifie seul de roi ; mais il mentionne ses deux frères Saïazan et Adéfas. Le premier lui fut sans doute associé avant l'année 356.

Vers le temps où Frumentius prêchait l'Évangile aux Éthiopiens, le pays des Homérites recevait aussi les premières semences du christianisme [2]. L'empereur Constance (337-361) y envoya une ambassade conduite par un évêque appelé Théophile. Ce person-

1. *C. I. G.*, 5128.

2. Ici la source de nos renseignements est l'histoire ecclésiastique de Philostorge, écrivain arien dont il ne reste que des fragments (Migne, *P. Gr.*, t. LXV, p. 481). Sur la valeur de son témoignage, v. Letronne, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, t. X, p. 218 et suiv.

nage était Indien, natif de l'île Dibous [1]; il avait été envoyé comme otage à la cour de Constantin (323-337). Fort jeune alors, il reçut une éducation chrétienne et même une formation ascétique. Eusèbe de Nicomédie († vers 341) le promut au diaconat. C'est au moment de partir pour son ambassade qu'il fut ordonné évêque. On ne sait au juste à quelle date elle eut lieu; il n'est pas improbable que la lettre de Constance aux rois d'Axoum ait été expédiée par cette occasion; auquel cas le voyage de Théophile se placerait en 356 ou peu après.

La mission dont il était chargé avait pour but d'obtenir du roi des Homérites la liberté du culte chrétien tant pour les marchands

1. On ne sait ce que c'est que cette île de Dibous. On l'a identifiée tantôt avec Socotora, tantôt avec Diu, tantôt, ce qui est plus probable, avec une des îles de la côte abyssinienne. Philostorge dit que Théophile, avant de rentrer dans l'empire, visita son île natale et qu'il y trouva des chrétiens. Ceux-ci pourraient avoir été des néophytes de Frumentius. D'autre part, Théophile est quelquefois qualifié de *Blemmye* par ses adversaires; cette appellation ne s'expliquerait guère s'il avait été originaire d'une île de la mer des Indes. C'était une des colonnes du parti arien le plus avancé (eunomiens); Philostorge en fait un grand saint; il trouve aussi moyen d'exploiter ce voyage au profit de ses idées.

romains qui demeuraient dans le pays que pour les indigènes qui désireraient se convertir. Les envoyés, porteurs de riches présents, furent accueillis avec honneur. Le roi fit construire à ses frais jusqu'à trois églises, dont une à Safar et une autre à Aden [1]. Il inclinait lui-même à la vérité, dit Philostorge ; mais il est évident qu'il ne se convertit pas. Le gouvernement, dans ce pays, paraît avoir oscillé entre le judaïsme et l'ancien culte sabéen [2] ; le judaïsme finit par prendre le dessus. Peu après le temps où nous sommes, la dynastie locale l'avait adopté. Les chrétiens du Yémen demeurèrent fort isolés.

Les premières traces d'organisation ecclésiastique se présentent sous le règne de l'empereur Anastase (491-518). Jean Diacrinome-

1. Pour la troisième, Philostorge semble indiquer Ormuz, à l'entrée du golfe Persique ; mais il doit y avoir ici une erreur, car cette contrée ne faisait pas partie de l'état homérite.

2. La dernière inscription royale qui contienne des formules païennes est de l'année 281 ; les inscriptions juives se rencontrent en 378, 448, 458, 467. C'est seulement en 542-3 qu'apparaît la première inscription chrétienne, où, à côté du Dieu très miséricordieux, on voit nommer le Christ et le Saint-Esprit. Voy. Glaser, *Skizze der Geschichte Arabiens*, Munich, 1889, p. 12 et suiv. Cf. Dillmann, dans les *Comptes rendus de l'Acad. de Berlin*, 1890, p. 10.

nos [1] rapporte que, sous ce prince, les Homérites, qui étaient juifs depuis le temps de la reine de Saba, se convertirent et reçurent un évêque, probablement ce Silvanus, *évêque des Homérites*, oncle de Jean Diacrinomenos, qui engagea celui-ci à écrire son histoire ecclésiastique [2]. Ce prélat s'installa probablement dans la ville de Nedjrân, située à l'intérieur, assez loin au nord de la capitale Safar.

Vers le même temps, apparemment, le christianisme atteignait en Éthiopie la situation de religion dominante, par la conversion du négus. Cet événement semble en rapport avec la fondation de la colonie chrétienne de Nedjrân. Voici du moins ce que raconte Ma-

1. *Théodore le Lecteur*, II, 58 (Migne, *P. G.*, t. LXXXVI, p. 212); cf. *Revue archéologique*, t. XXVI, p. 403.

2. D'après le plus ancien des témoignages arabes (Mohammed ibn Ishaq † v. 770), témoignage conservé par Tabari (Noldeke, p. 178), le premier apôtre aurait été un pauvre maçon syrien, nommé Phemion, qui, avec un compagnon appelé Salih, aurait été pris par une caravane et vendu à Nedjrân. Un de ses premiers convertis, Abdallah-ben-Thamir, fit beaucoup de miracles et décida le changement de religion. On montre encore à Nedjrân une mosquée d'Abdallah-ben-Thamir (Halévy, *Archives des Missions*, t. VII, p. 40 du tirage à part).

lala [1] : Damianos, roi des Homérites, faisait massacrer les négociants byzantins de passage dans son pays en représailles des mauvais traitements que les juifs avaient à subir dans l'empire romain. Le roi des Axoumites, Andan [2], considérant le préjudice qui résultait de là pour ses relations commerciales, lui déclara la guerre, le battit, le tua et ravagea son royaume. Ce roi, qui était encore païen, avait fait vœu d'embrasser le christianisme s'il était vainqueur. Pour accomplir ce vœu, il s'adressa à Justinien, qui lui fit envoyer un évêque, Jean, paramonaire de l'église Saint-Jean à Alexandrie. De Malala ce récit a passé dans l'histoire de Jean d'Asie [3] et dans la chronique de Théophane [4].

Il dérive évidemment d'une autre source que celles par lesquelles nous connaissons les campagnes d'Elesbaas (Kaleb) en Yémen. Je pense qu'il doit se rapporter à une expédition

1. P. 433, Bonn.
2. *Var.* Adad (Théophane), Aïdog (Jean d'Asie). Le P. Carpentier l'identifie avec Ela-Amida, prédécesseur de Tazena (*Acta SS. oct.*, t. XII, p. 299 et suiv.).
3. Assemani, *Bibl. Or.*, t. I, p. 359.
4. *A. M.*, 6035.

notablement antérieure, qui aurait été suivie de la conversion du premier négus chrétien [1]. Il semble pourtant étrange que Malala ait déplacé cet événement autant qu'il l'a fait en le mettant sous le règne de Justinien. Quoi qu'il en soit, la conversion du roi axoumite doit être arrivée vers la fin du ve siècle.

Les chroniques, synaxaires (senkessar) et vies des saints d'Éthiopie, rapportent uniformément au règne d'Éla Amida la *venue* des neuf saints moines envoyés d'Égypte. L'histoire de Dhû-Nowas, quelles qu'en soient les sources, suppose toujours qu'un certain temps avant les années 520-523 une intervention éthiopienne s'était produite dans les affaires de l'Himyar, que le pouvoir avait été enlevé à l'ancienne dynastie et remis, de par les axoumites, à une autre famille princière.

Mais à quelle date au juste, ou même à peu près, se place la conversion officielle de

1. Telle est aussi l'impression de Nöldeke (Tabari, p. 175), qui se réfère à des monnaies païennes où l'on voit d'un côté le roi d'Axoum ΔΙΜΗΑΝ, de l'autre le roi homérite ΑΦΙΔΑC (*Revue numis.*, 1868, pl. II, 1, 2 ; Académie de Vienne, *Comptes rendus*, t. XXXIX (1862), p. 554); il y aurait confusion, dans Malalas, entre le roi d'Axoum et celui d'Himyar.

l'Abyssinie, c'est ce qu'il n'est pas aisé de définir. On ne saurait prendre au sérieux l'assertion des synaxaires qui nous représentent les neuf saints comme ayant reçu l'habit religieux des mains de saint Pacôme († 349). Une autre indication [1], de provenance légendaire aussi, mais plus conciliable avec les faits certains, c'est que le roi Kaleb, avant son départ pour son expédition transmarine (524), alla consulter un reclus qui menait cette vie depuis quarante-cinq ans ; or, la tradition hagiographique identifie ce reclus avec saint Pantaléon, l'un des neuf moines. Ceci reporterait au delà de l'année 480 l'arrivée de ceux-ci.

Des inscriptions axoumites il n'y a rien à tirer pour cette question, si ce n'est que toutes, aussi bien celles qui sont en ghéez que celles qui sont en sabéen ou en grec, elles supposent le paganisme officiel. M. Müller l'a établi récemment, en se fondant sur les résultats épigraphiques du voyage de M. Bent.

L'établissement chrétien de Nedjrân n'était

1. *Martyrium Arethae, Acta SS. oct.*, t. X, p. 748, 751.

pas le seul qui se rencontrât en Himyar. A Safar aussi il y avait une église ; c'est là que résidait le vice-roi abyssin sous la protection d'une garnison éthiopienne. Au temps où nous sommes, et dans ces contrées, la propagation du christianisme allait de pair avec celle de l'alliance romaine ; elle était sûrement favorisée par les représentants du négus. Aussi est-il naturel qu'elle eût contre elle, outre l'attachement aux religions antérieures, sabéisme et judaïsme, le sentiment de l'indépendance nationale et les sympathies pour l'empire perse, ennemi des Romains et des Éthiopiens.

Un prince de l'ancienne famille royale, évincée depuis quelque temps par l'administration abyssine, profita d'un moment favorable et leva le drapeau de l'indépendance homérite. Il s'appelait Dhû-Nowas. Comme les rois ses ancêtres, il professait la religion juive. Le vice-roi éthiopien étant venu à mourir au commencement de l'hiver et la saison rendant difficiles les communications avec le littoral abyssinien, il parvint à s'emparer de Safar, massacra la garnison et le clergé et changea l'église en synagogue.

A cette nouvelle, comme on le pense bien, le négus songea aussitôt à la répression. Cosmas Indicopleustes se trouvait à Adoulis au commencement du règne de Justin ; il fut alors témoin des préparatifs que faisait le roi d'Axoum pour venger son autorité méconnue. On ne sait combien durèrent ces préparatifs, ni à quelle année au juste il faut rapporter les débuts de l'insurrection homérite [1]. Celle-ci dut être considérée par tous les chrétiens du pays comme une menace pour leur sécurité. A Safar, Dhû-Nowas avait exterminé une colonie chrétienne qui représentait l'occupation axoumite. En d'autres endroits, notamment à Nedjrân, il y avait des chrétiens d'origine différente. On aurait pu distinguer leur cause d'avec celle de la mission éthiopienne. Il semble, en effet, qu'il y ait eu un intervalle d'incertitude, où les chrétiens de Nedjrân n'eurent à souffrir de mauvais traitements que de la part de leurs compatriotes

1. Cosmas écrivait vers 547; il parle de son séjour à Adoulis comme d'un fait vieux d'environ vingt-cinq ans : « Πρὸ τούτων τῶν ἐνιαυτῶν εἴκοσι πέντε πλεῖον ἢ ἔλαττον, ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς βασιλείας Ἰουστίνου τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως. » Il ne faut sans doute pas trop insister sur l'expression : ἐν τῇ ἀρχῇ.

infidèles, sans que le nouveau roi les menaçât directement. A cette phase, me semble-t-il, se rapporte la lettre [1] que leur écrivit Jacques, évêque de Saroug en Osroène ; il les plaint vivement d'avoir tant à souffrir de la part des juifs, et les console de son mieux avec beaucoup de considérations théologiques.

Mais la situation s'aggrava bientôt. En 523, Dhû-Nowas vint mettre le siège devant Nedjrân. Prévoyant une descente des Axoumites, il devait éviter de laisser derrière lui une colonie chrétienne assez nombreuse, qui ne manquerait pas d'acclamer le négus et de combiner avec lui quelque opération militaire. Le siège traîna en longueur. Pour en finir, le prince homérite eut recours à la ruse ; il proposa une capitulation qui fut acceptée ; puis, aussitôt maître de la ville, il viola sa promesse et fit massacrer tous les chrétiens qui se refusèrent à l'apostasie. On doit citer, parmi ses victimes, le chef de la tribu des Harîth-ibn-Kaab ; cet émir et ses gens, au nombre de 340, s'étaient renfermés dans la ville ; ils avaient donné aux Nedjrânites d'éner-

1. *Zeitschrift der morgenl. Gesellschaft*, t. XXXI, p. 402.

giques conseils qui ne furent pas acceptés, de sorte que ces braves nomades eurent le regret de mourir sans avoir combattu. Il est question aussi de deux femmes, l'une Daumé, épouse du prince des Nedjrânites, qui fut égorgée avec ses deux filles ; on eut la barbarie de la faire assister au supplice de ses enfants et de lui verser leur sang dans la bouche. L'autre était mère d'un petit enfant de trois ans, que Dhû-Nowas fit épargner, comme d'ailleurs tous les enfants au-dessous de l'âge de raison. En vain essayait-il de le caresser ; le petit garçon ne cessait de l'injurier. En mourant, sa mère le recommanda à Jésus-Christ. Devenu grand, il vint en députation à Constantinople, où Jean d'Asie le connut ; il s'appelait Baïsar. Du moins, on disait que c'était lui, bien qu'il protestât du contraire.

Naturellement, l'exécution avait commencé par le clergé. L'évêque Paul était mort depuis deux ans ; on déterra son cadavre et on le jeta au feu. C'est aussi par le feu, dans une vaste fosse ardente, que périrent les prêtres, clercs, moines, vierges sacrées, en tout un groupe de 427 personnes. L'église fut brûlée

également. Vint ensuite le massacre général ; il y eut plus de 4,000 victimes.

Ces atrocités commises, Dhû-Nowas s'empressa de faire connaître la prise de Nedjrân à ses amis politiques, le roi de Perse Kawad et l'émir de Hîra Al-Moundhir. Ses envoyés rencontrèrent Al-Moundhir à dix journées de marche au sud-est de Hîra. Cette distance conduit aux environs de Houfhouf (El-Hassa), pas très loin des régions maritimes par lesquelles le Nedjed confine au golfe Persique. L'émir se trouvait assez rapproché du théâtre des événements homérites. A ce moment arrivèrent près de lui des envoyés de l'empereur Justin, le prêtre Abramos [1], fils d'Euphrasios, et l'évêque Serge de Rosapha, avec divers autres personnages ecclésiastiques et laïques, au nombre desquels était le chef des monophysites de l'empire perse, Siméon, évêque de Beth-Arsam.

C'est grâce à cette circonstance que les horreurs commises à Nedjrân furent connues dans l'empire romain, et cela tout aussitôt. L'ambassade de Dhû-Nowas parvint au camp

1. C'est le père de Nonnosus.

d'Al-Moundhir le 20 janvier 524. Cette année là même, ou l'année suivante, Jean le Psalmiste célébrait, dans un hymne grec, la ville de Nedjrân et ses martyrs, avec Harîth [1], leur chef [2]; Jean était abbé de Beth-Aphtonios, un monastère des environs de Chalcis. On a vu, par la lettre de Jacques de Saroug, que la situation de Nedjrân et de sa colonie chrétienne éveillait vivement l'attention dans le monde syro-euphratésien. Du reste, Jean Psaltés avait dû être renseigné par une lettre que Siméon de Beth-Arsam écrivit aussitôt rentré à Hîra, et qu'il adressa à son homonyme Siméon, abbé de Gabula, localité syrienne peu éloignée de Chalcis [3]. L'évêque de Beth-Arsam veut que ces événements soient portés à la connaissance du patriarche

1. Ici, comme dans les autres documents de même origine, le nom de la tribu est attribué à son chef.

2. L'hymne de Jean Psaltès fut traduit en syriaque par Paul, évêque d'Edesse († 30 oct. 526). Publié par Schröter dans le *Zeitschrift d. morg. Gesellschaft*, t. XXXI, avec la lettre de Jacques de Saroug.

3. Le meilleur texte est celui que M. Ign. Guidi a publié dans les *Mémoires de l'Acad des Lincei*, année 278 (1880-1881), en syriaque et en italien. La carrière de Siméon de Beth-Arsam est connue par Jean d'Asie, qui lui a consacré le c. 10 de ses *Vitae Patrum*.

d'Alexandrie, afin que celui-ci presse le roi d'Abyssinie d'intervenir; qu'on les notifie aussi aux évêques d'Antioche, Tarse, Césarée de Cappadoce, Edesse, leur recommandant de commémorer les martyrs et de prier pour les survivants [1]. Il veut aussi que l'on s'assure des chefs de la communauté juive de Tibériade, et qu'on leur signifie qu'eux et leurs coreligionnaires seront rendus responsables des persécutions qui seraient endurées par les chrétiens homérites.

La lettre de Siméon n'est pas le seul document que nous ayons sur ces événements. Un auteur anonyme, qui est probablement l'évêque de Rosapha, Serge, l'un des ambassadeurs de Justin auprès d'Al-Moundhir, en fit un récit mieux ordonné, dans la forme usitée pour les histoires des martyrs. Ce document nous est parvenu en grec; c'est le *Martyrium Arethae* publié par Boissonade et par les Bollandistes [2]. Au lieu de la finale de

1. M. I. Guidi (*ad h. l.*) montre que les titulaires de ces sièges étaient alors plus ou moins ouvertement monophysites. Pour Siméon, c'étaient des amis.

2. Boissonade, *Anecd. graeca*, t. V, p. 1; *Acta SS. oct.*, t. X, p. 721.

Siméon, on y trouve actuellement : d'abord un récit des démarches faites par l'empereur Justin et le patriarche d'Alexandrie auprès d'Élesbaas, roï d'Éthiopie ; la lettre de l'empereur au négus est même reproduite, sans doute d'après l'imagination de l'hagiographe. Puis vient l'histoire de l'expédition d'Élesbaas avec des détails précis, d'une authenticité évidente[1]. Enfin, un dernier chapitre est consacré aux mesures réparatrices prises par Élesbaas, à l'investiture que reçoit de lui le vice-roi Abramos, enfin à la mort édifiante du pieux négus. Ce triple appendice manque à la traduction arménienne, faite sur le texte syriaque du *Martyrium*. Il est bien à croire que nous avons ici des adjonctions postérieures provenant de sources inégalement autorisées.

Le *Martyrium* et la lettre de Siméon s'inspirent l'un comme l'autre de sentiments monophysites ; chose bien naturelle, car Siméon de Beth Arsam est connu comme un ardent monophysite et l'évêque de Rosapha ne pouvait guère être dans d'autres idées. Ceci mis à

1. Cela doit venir de quelque marchand ou marin grec d'Adoulis, qui aura suivi l'expédition. Cf. Nöldeke, *Tabari*, p. 188.

part, on reconnaît encore que, dans les deux documents, bien des choses ont été dramatisées par la rédaction. Siméon, par exemple, donne à toute une partie de son récit la forme d'une lettre adressée par Dhû-Nowas à Al-Moundhir. Il est vrai qu'il avoue avoir fort étendu le texte de cette lettre d'après les renseignements oraux apportés par les envoyés homérites. D'autres détails ont été fournis par des messagers envoyés exprès de Hîra à Nedjrân. L'ensemble ne peut être que vrai ; ces atrocités n'ont que trop de ressemblance avec bien d'autres commises dans le même monde oriental à cette époque. Du reste, elles laissèrent, dans la tradition locale, une trace profonde. Mahomet, dans le Coran[1], parle de la fosse de feu où furent précipités les martyrs et voue les persécuteurs aux flammes de l'enfer. Au VIIIe siècle, Ibn-Ishâq parle de vingt mille victimes[2].

La répression se produisit bientôt. On peut lire dans le *Martyrium Arethae* les détails de l'expédition du roi Élesbaas (Éla-Azbeha, Ka-

1. Sourate, 85.
2. Tabari-Nöldeke, p. 185.

leb) [1]. Procope, de son côté, raconte [2] qu' « Ellesthaeos, roi des Éthiopiens, très fervent chrétien, ayant appris que les Homérites, de l'autre côté de la mer, qui étaient alors les uns juifs, les autres attachés à leur ancienne religion, faisaient peser sur les chrétiens de ce pays une oppression sans mesure, réunit une flotte et une armée, marcha contre eux, les vainquit, tua leur roi de ses propres mains et lui substitua un autre roi, homérite aussi, mais chrétien, appelé Ésimphaeos, puis retourna dans son pays. Quelques temps après, les Homérites se révoltèrent contre Ésimphaeos, sous la conduite d'un abyssin chrétien, Abramos, autrefois esclave chez un négociant romain d'Adoulis. Ellesthaeos envoya, pour réprimer l'insurrection, une armée dont le chef était un de ses pa-

1. Ce roi est connu par les monnaies. Une pièce à son effigie, avec la devise ΧΑΑΗΒ ΒΑϹΙΛΕΥϹ ΥΙΟϹ ΘΕΖΕΝΑ, a été publiée par M. G. Schlumberger dans la *Revue numismatique* de 1886 (pl. XIX, n° 1; cf. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 16 avril 1886). Une autre : ΧΑΙΗΒ ΒΑϹΙΛΕΥ ΙΟϹ ΘΙΕΖΕΜΑ, avait déjà été publiée, mais non identifiée, par M. Prideaux, dans le *Numism. Chron.* de 1884, pl. X, n° 12.

2. *Bell. Pers.*, I, 20.

rents[1]; mais ce prince abyssin fut trahi et tué par ses soldats qui passèrent à Abramos; une seconde armée envoyée pour le venger fut mise en pièces. C'est seulement après la mort d'Ellesthaeos qu'Abramos consentit à reconnaître la suzeraineté des Éthiopiens. »

L'empire byzantin chercha à profiter du nouvel état de choses. Divers ambassadeurs, Julien d'abord, puis Nonnosus, furent envoyés aux rois d'Axoum et d'Himyar. On aurait voulu détourner de ce côté le commerce de la soie qui, par Ormuz probablement, prenait toujours le chemin de la Perse. Il y avait aussi des projets militaires. Justinien avait jeté les yeux sur un certain Caïs, brouillé avec Ésimphaeos, pour en faire un phylarque des Arabes de Kinda et Maad (Nedjed). Une fois installé, Caïs devait s'entendre avec les Homérites pour faire la guerre aux Perses.

Tout cela n'eut guère de résultat. L'Oman était trop loin pour les Homérites; la soie continua d'arriver aux Romains par la voie

1. C'est celui que les auteurs arabes appellent *Aryât*, Théophane *Aréthas*. Théophane, du reste, transporte l'événement du règne de Justin Ier à celui de Justin II (a. 6064).

du commerce persan. Caïs fut, il est vrai, installé dans le Nedjed; il le quitta même pour devenir phylarque de Palestine[1]. Quant aux expéditions contre les Perses, elles se bornèrent à un coup tenté contre la Mecque, au temps et sous la direction d'Abraha (Abramos), lequel fut sans doute aidé par les gens de Kinda et de Maad. Sauf une allusion[2] de Procope, cette expédition n'est connue que par les légendes arabes du VIIIe et du IXe siècle. Elles rapportent qu'Abraha ayant fait construire à Sana[3] une église magnifique, il voulut y attirer les pèlerins de l'Arabie entière. Un Koréïschite, froissé de cette tentative de concurrence à la Kaaba, alla faire ses nécessités dans l'église de Sana pour la profaner. Abraha alors partit en guerre contre la Mecque. On

1. Ceci semble indiquer qu'il était chrétien. Sur Caïs, voy. Nonnosus, *Fragm. hist. gr.*, t. IV, p. 179 (Photius, cod. 3).

2. Je suis ici la conjecture de M. Nöldeke (*Tabari* p. 205), qui rattache les légendes arabes sur l'expédition d'Abraha dans le Hedjaz au texte où Procope (*Bell. pers.*, I, 20) rapporte que ce roi se mit une fois seulement en route contre l'empire perse, mais revint presque aussitôt après.

3. Sana succéda vers ce temps-là à Safar dans la situation de capitale, qu'elle a conservée jusqu'à nos jours.

ne lui opposa pas de résistance armée ; mais la divinité défendit son sanctuaire par des prodiges et des fléaux qui ramenèrent le roi abyssin dans son pays[1].

Après Abraha, ses deux fils Yaksoum et Masrouq se succédèrent sur le trône homérite. Mais les « noirs » abyssins opprimaient par trop leurs sujets. Ceux-ci provoquèrent et favorisèrent une expédition venue de la Perse, qui, vers l'année 570, mit fin à la dynastie éthiopienne[2]. Un roi national, Saïf, fut établi, comme tributaire de l'empire sassanide. Quelque temps après, ce Saïf périt victime d'une réaction abyssinienne. Chosroès Ier envoya alors son général Wahriz, qui fit massacrer tous les Abyssins et resta dans le pays comme gouverneur[3]. Ces interventions persanes furent considérées à Constantinople comme attentatoires aux inté-

1. Suivant la tradition arabe, le fait se serait passé l'année même (570) où naquit Mahomet ; mais c'est là un arrangement ingénieux. Du moment où l'on admet que Procope a parlé de l'expédition, il faut évidemment remonter au moins vingt ans plutôt. Cf. Nöldeke, p. 205.

2. Tabari-Nöldeke, p. 220 et suiv., 264, 349-351.

3. Successeurs de Wahriz : *Zin*, *Binegân*, *Chore*, *Chosrau* ; ces deux derniers, descendants de Wahriz ; *Bâdhân*, contemporain de Mahomet : il embrassa l'islamisme en 628.

rêts de l'empire[1] et alléguées parmi les motifs de la rupture qui se produisit entre les deux grands états sous le règne de Justin II (573).

Il est clair que ce changement ne pouvait manquer d'être très défavorable au christianisme. L'église d'Abraha, à Sana, se maintint peut-être[2]; mais les gouverneurs persans ne purent s'intéresser au culte dont elle était le centre. La chrétienté de Nedjrân survécut; elle résista même, soixante ans plus tard, à la propagande musulmane. Mahomet parle d'un évêque de cette église, Koss-ibn-Saïda, qu'il avait entendu prêcher. C'était un homme fort renommé pour son éloquence et son talent poétique[3].

Les chefs de l'islam ne tolérèrent pas longtemps ce centre chrétien. Le calife Omar chassa du pays ceux des Nedjrânites qui re-

1. Théoph. Simoc., III, 9.

2. On croit la retrouver dans la grande mosquée de Sana. Suivant M. Glaser (*Skizz. der Gesch. d. Arabien*, p. 79), ce serait un ancien édifice sabéen changé en église. Sur la porte se lit une inscription sabéenne venue d'ailleurs et antérieure au christianisme (*C. I. S.*, n° 1).

3. Caussin de Parceval, *Histoire des Arabes avant l'islamisme*, t. I, p. 159.

fusèrent de se faire musulmans[1]. Leur exode les conduisit vers le bas Euphrate, au voisinage de Koufa, où vers la fin du VIIIe siècle, le catholicos Timothée Ier (778-820) leur donna un évêque. Dans la lettre[2] où Timothée parle de ce fait, les Nedjrânites sont présentés comme ayant été attachés jusqu'alors aux doctrines impies de Julien, c'est-à-dire de Julien d'Halicarnasse. Autrement dit c'étaient des monophysites de la nuance la plus foncée.

L'histoire d'Aréthas, d'Elesbaas et d'Abraha fut traitée plus d'une fois par les hagiographes byzantins. On a déjà vu que, dans l'un des appendices du *Martyrium*, Elesbaas est dit avoir investi lui-même Abraha, avant de s'en retourner dans son royaume ; Jean d'Asie le rapporte également[3]. Ceci est sûrement faux. Mais c'est à cette donnée que se rattache une autre pièce, que nous n'avons pas dans son entier, la vie de *saint Gregentios*, ar-

1. *Loc. cit.*
2. Publiée par Khayyât, *Eléments de lecture*, Mossoul, 1869, p. 152 ; Guidi, *loc. cit.*, p. 15.
3. Assem. B. O., t. I, p. 383.

chevêque de Safar[1]. Ce saint est fêté le 19 décembre. D'après les synaxaires grecs, il aurait été originaire d'une ville quelquefois appelée Milan, quelquefois *Lopliana in finibus Avariae et Asiae*. Je reconnais ici *Lipljan*, l'ancienne *Ulpiana*, dans la province de Dardanie. Mais cela importe peu. Les parents de Gregentios s'appellent Agapios et Theotecna. Il va en Égypte, se fait solitaire, et, au bout de quelque temps, il est envoyé diriger l'église des Homérites.

Cette première partie de sa vie, résumée par les synaxaires, n'a encore été ni publiée, ni signalée. Quant au reste, il se compose essentiellement : 1° du récit de l'élection miraculeuse d'Abramos, opérée sous les auspices de saint Gregentios, en présence d'Elesbaas; 2° de la législation délivrée par Abramos à ses sujets ; 3° d'une longue dispute entre Gregentios et le docteur juif Erban. A la suite

1. Jean d'Asie (*loc. cit.*) ne le nomme pas; il dit seulement qu'Ëiesbaas demanda un évêque au patriarche d'Alexandrie, « avant que le concile de Chalcédoine eût envahi » cette métropole (538). Cet évêque siégea peu de temps et mourut. Alors, le roi des Homérites ayant appris le changement arrivé à Alexandrie, ne voulut plus recevoir d'évêque du nouveau patriarche.

de cette dispute, qui ne comprend pas moins de cinq séances, tous les juifs se convertissent. Le roi et l'archevêque coulent de saints et heureux jours ; Abramos règne trente ans et laisse le trône à son fils Serdidos ; Gregentios le suit de près dans l'autre monde. La dispute, avec cette finale, était connue depuis longtemps ; M. Boissonade [1] a publié ce qui précède, d'après un manuscrit Coislin (255) [2] ; il y a d'autres manuscrits, mais on n'en a pas encore tiré le début de l'histoire.

La législation est évidemment idéale, d'un idéal monacal ; les fautes charnelles préoccupent le rédacteur à un degré extraordinaire ; les pénalités qu'il assigne à ce genre de fautes ne sont pas moins singulières. Il est évident que nous sommes à Salente.

Nous sommes aussi dans le domaine du merveilleux le plus intense ; Abramos, au moment de l'élection, est enlevé dans l'air par la puissance du Seigneur et porté devant le roi Élesbaas. Quand on promulgue la législa-

1. *Anecd. gr.*, t. V, p. 63.
2. Répété dans Migne, *P. G.*, t. 86[1], p. 568. Voir, sur divers mss. grecs et slaves, Martinov, *Annus eccl.*, au 19 déc.

tion, les exemplaires du code, déposés sur l'autel, vont d'eux-mêmes se placer entre les mains des fonctionnaires auxquels ils avaient été destinés. Le Christ apparaît, à la fin de la dispute, comme le *deus ex machina*, pour confondre l'incrédulité des juifs. Je doute beaucoup, non seulement des faits et des lois, mais de l'existence même de saint Gregentios.

IV

LES ARABES.

L'Arabie était limitée au nord par les provinces syriennes de l'empire romain et par les régions également syriennes ou araméennes de l'empire perse. Dans leurs incessantes migrations vers le nord, les tribus arabes se butaient partout à des populations araméennes, parlant le syriaque ou quelque dialecte apparenté très étroitement à celui-là. La ligne de contact ne coïncidait que rarement avec la frontière politique. Dès le premier siècle de notre ère, la Mésopotamie moyenne était

remplie d'Arabes. En général nomades, ils avaient cependant un établissement stable dans la forteresse de Hatra, située à quelques lieues de la rive droite du Tigre, un peu au sud de Ninive (Mossoul). L'Euphrate, au moins depuis la frontière romaine (*Circesium*, Abou Seraï) coulait en pays arabe. Les chefs de ces tribus relevaient du roi de Perse. Ceux de Hatra jouirent sous la dynastie parthe d'une grande autonomie, que les Sassanides ne crurent pas devoir respecter : un des premiers rois de cette famille, Ardaschir ou Sapor I [1], s'empara de la forteresse contre laquelle avaient échoué les efforts de Trajan et de Sévère, et mit fin à cet état vassal.

Il s'en forma bientôt un autre, dont le centre fut à Hîra, au sud de l'ancienne Babylone, non loin de Mesched-Ali, une des villes saintes des Chiites, à la lisière du grand désert pierreux. Cette localité devint le siège d'une dynastie de princes arabes, vassaux de l'empire sassanide, qui se faisaient obéir de toutes les tribus éparses en Mésopotamie, le long de l'Euphrate et du golfe Persique, jusque vers

1. Nöldeke, *Tabari*, p. 33.

les îles Bahréïn. Hîra fut remplacée, au VIIe siècle, par Koufa, fondée tout auprès par les premiers califes.

Sur la frontière romaine, la situation ethnique était à peu près la même, mais la situation politique était assez différente. L'ancien royaume nabathéen, annexé en 105, comprenait beaucoup de déserts : la péninsule sinaïtique, la côte au delà du golfe d'Akabah, jusqu'à Leuké-Komé (El-Haoura) et, nominalement au moins, l'intérieur, entre Médine et Damas. De même, en arrière de la ligne Damas-Palmyre-Circesium, jusqu'aux abords d'Alep, s'étend une immense région où ne peuvent vivre que des nomades. On les laissait errer à leur aise ; mais, quand ils approchaient du pays cultivé, ils se heurtaient à une ligne de forteresses qui les arrêtaient net. Avec les Romains, ces tribus n'avaient guère que des rapports commerciaux ; entre elles, il n'existait pas de lien politique. On ne peut donc pas parler, sous le haut-empire, d'états arabes vassaux des Romains ; il n'y a rien, de ce côté, qui se puisse comparer à l'établissement d'Hatra, dans le royaume parthe.

On y vint cependant, mais assez tard, seu-

lement au temps de Justinien. En 531 [1], un état arabo-romain fut créé pour servir de contrepoids à l'état arabo-persan des rois de Hira. Dès le IIIe siècle, par suite d'une tolérance qu'imposaient peut-être les circonstances, on voit quelques tribus isolées s'établir en dedans de la ligne des postes, notamment dans la région de Bostra et dans celle de Damas. Ces tribus avaient à leur tête leurs cheïks nationaux, investis par l'autorité romaine, un peu comme les princes maures dans l'Afrique berbère ; administrativement, on leur donnait le titre de *phylarques*. Peu à peu ces enclaves arabes se multiplièrent. On les organisa militairement ; on les groupa par provinces : il y eut quelque temps des phylarques de Palestine, d'Arabie ; enfin, l'importance de ce moyen de défense se révélant de plus en plus, on en vint, en 531, à établir un phylarque général, le chef de la tribu des Ghassanides. Ce fut un véritable roi vassal, dont l'autorité s'exerça sur les Arabes de toutes les provinces orientales de l'ancienne Syrie et rayonna vers le désert.

1. Procope, *Bell. pers.*, I, 17, 19. Cf. Waddington, nos 2110 et 2562 *e*.

D'un côté, il faisait face aux gens de Hira; de l'autre, il ouvrait la frontière romaine à l'émigration du sud et préparait ainsi l'invasion musulmane. Sur les sujets de l'empire, l'émir ghassanide n'avait, en théorie, aucune autorité : les organisations municipales, les judicatures provinciales, étaient conservées; en fait, il est clair que le chef militaire était le maître. On s'en aperçut bientôt, même dans les choses d'ordre religieux.

Ces Arabes de Syrie étaient chrétiens depuis longtemps. Ils avaient même, en certains endroits, des évêques à eux. Voici ce que l'on sait de plus sûr sur l'origine de ces églises sarrasines.

Rufin[1] raconte l'histoire d'une reine des Sarrasins, appelée Maouvia, qui, après avoir beaucoup guerroyé contre les Romains, finit par accepter la paix, à condition qu'on donnât pour évêque à sa tribu un moine appelé Moïse, lequel vivait dans le désert voisin[2],

1. *Hist. eccl.*, II, 6.

2. Ce doit être le même que le Moïse du monastère de Rhaïtou, au mont Sinaï, qui passe aussi pour avoir converti une tribu arabe du désert de Pharan, avec son chef Obadien (Combéfis, *Illustrium martyrum lecti triumphi*,

en grand renom de sainteté et de miracles. On était alors au temps de l'empereur Valens, qui favorisait les ariens et persécutait les orthodoxes. Il consentit à l'arrangement proposé par la reine des Bédouins, et l'on conduisit Moïse à Alexandrie pour le faire ordonner par l'évêque arien Lucius. Mais le solitaire, qui était orthodoxe, ne voulut pas être consacré par un prélat hérétique. Il s'obstina si bien qu'il fallut chercher dans des lieux d'exil des évêques catholiques pour lui imposer les mains. Ceci se passait vers l'année 374.

C'est aussi au IVe siècle que vivait le cheïk Zocoum, dont la conversion est marquée dans l'histoire de Sozomène [1]. Ce cheïk était désolé de n'avoir pas d'enfants. Il s'adressa à un solitaire, qui pria pour lui, et lui promit de la postérité s'il voulait se convertir au Christ. La promesse ayant été suivie d'effet, Zocoum et toute sa tribu demandèrent le baptême.

On voit par ces récits quelle était la consi-

p. 99 et suiv.). Le fait que l'ordination de Moïse fut célébrée en Egypte favorise cette identification.

1. VI, 38.

dération des enfants du désert pour les anachorètes dont la sainteté éclatait au milieu de leurs solitudes. Saint Hilarion aussi, le grand moine de Gaza, dont la vie se prolongea jusqu'en 371, paraît les avoir beaucoup impressionnés [1]. Il en fut de même, au siècle suivant, de saint Siméon Stylite. Théodoret, témoin oculaire, nous a laissé de fort curieux détails [2] sur ses rapports avec les Arabes de la Syrie du nord et de la Mésopotamie. Peu à peu, grâce à l'influence exercée par les solitaires, le christianisme conquit toutes les populations nomades qui vivaient à l'intérieur de la province romaine.

Les tribus du dehors, quand elles venaient à passer la frontière, ne tardaient pas à subir la même influence. Cyrille de Scythopolis (VIe siècle), dans la vie de saint Euthyme, solitaire de Pharan [3], entre Jérusalem et Jéricho, raconte l'histoire de la conversion d'une tribu qui, vers l'année 420, quitta les bords de l'Euphrate pour se transporter en Palestine.

1. Saint Jérôme, *Vie de saint Hilarion*, 25.
2. *Hist. relig.*, c. XXVI.
3. Ne pas confondre ce Pharan avec celui du Sinaï.

Le cheïk s'appelait Aspebaetos. Térébon, son fils, encore en bas âge, était atteint de paralysie. Aspebaetos le conduisit aux solitaires de Pharan et obtint d'Euthyme qu'il le guérît. A la suite de ce miracle, toute la tribu embrassa le christianisme. Euthyme lui donna pour évêque son propre chef, Aspebaetos, qui, baptisé sous le nom de Pierre, fut consacré par le patriarche de Jérusalem Juvénal.

De ces histoires nous pouvons déduire la fondation de deux sièges épiscopaux. Le premier, celui de Moïse, semble être identique à l'évêché de Pharan, qui subsista longtemps dans une des vallées du mont Sinaï, et finit par être rattaché au célèbre couvent de Sainte-Catherine [1]. Quant à celui qui eut pour premier évêque le cheïk converti par saint Euthyme, il portait le nom de *Parembolae* (Παρεμβολαί, *Castra*). Son évêque, l'ancien cheïk en personne, assista au concile d'Ephèse (431). Un évêque de même titre, appelé Valens, se rencontre en 518 [2], au milieu des suffragants

1. Le plus ancien évêque de Pharan que l'on connaisse par son nom est Nathyr, vers le commencement du ve siècle. Cf. Tillemont, t. X, p. 454.

2. Hardouin, *Conc.*, t. II, p. 1341.

du siège patriarcal de Jérusalem. Les Sarrasins convertis par saint Euthyme avaient donc leurs tentes, non dans la province d'Arabie, mais dans celle de Palestine Ire.

Un troisième établissement de ce genre se rencontre plus au nord, dans la province de Phénicie IIe ou province de Damas. On en connaît un titulaire, Eustathe, qui assista au concile de Chalcédoine, et qui siégeait encore en 458 [1]; il se qualifiait d'évêque « de la nation des Sarrasins. »

En même temps que lui siégeait à Chalcédoine un autre évêque sarrasin, Jean [2], qui portait exactement le même titre qu'Eustathe. C'était peut-être un évêque de Parembolae. Nous trouvons au concile d'Éphèse de 449, un Auxilaos, évêque « des Sarrasins alliés [3]. » Je ne sais auquel de ces deux sièges on doit le rapporter.

Il faut aussi mentionner l'évêque de l'île Iotabé. Cette île, actuellement appelée Tiran,

1. Hardouin, t. II, p. 66, etc.; p. 720. Ce siège est marqué dans les notices du patriarcat d'Antioche.
2. *Ibid.*, p. 59, 277.
3. Σαρακηνῶν τῶν ὑποσπόνδων. Hardouin, t. II, p. 85, 227, 264.

à l'entrée du golfe d'Akabah, était un centre important de transit commercial et de perception douanière. Un arabe appelé Amorkesos, désertant les régions soumises au roi de Perse, vint s'y établir, vers 470, après en avoir chassé les préposés romains. En 473, il envoya l'évêque de sa nation, appelé Pierre, à l'empereur Léon, pour lui obtenir la situation de phylarque des Sarrasins de l'Arabie Pétrée. Léon fit venir l'émir, le combla d'honneurs et lui accorda l'autorité, non seulement sur Iotabé, mais encore sur d'autres localités [1]. En 498, l'île fut reprise par Romanus, général de l'empereur Anastase [2]. Mais l'évêché se maintint. On trouve au concile de Jérusalem de 536 un Anastase, « évêque de l'île Iotabé. » Peut-être ce siège n'était-il autre chose qu'une continuation passagère de celui de Pharan, au Sinaï.

Ces fondations demeurèrent isolées. Les évêchés sarrasins ne se groupèrent jamais en église nationale. Au contraire, ils entrèrent dans le système provincial de l'église grecque

1. Malchus, *Fragm. hist. gr.*, t. IV (Didot), p. 113.
2. Théophane, a. m. 5990.

et relevèrent des métropoles de Pétra, de Jérusalem, de Damas. La constitution de l'état ghassanide, la fondation, sur cette frontière, d'un royaume arabe vassal des Romains, arriva trop tard pour briser les cadres ecclésiastiques. Elle eut pourtant son influence sur les affaires religieuses. Les monophysites, menés durement par les successeurs de Justinien, trouvèrent un protecteur énergique dans l'émir Al Moundhir.

Sur le plateau central de l'Arabie (Nedjed) et aux abords du golfe Persique, vivaient les tribus de Kinda et de Maad [1]. Dès le temps de l'empereur Anastase, on les trouve en rapports avec les Romains. Elle avaient alors à leur tête un émir Hareth (Ἀρέθας), à qui Anastase députa un certain Euphrasios, chargé de nouer des relations amicales. Son fils Caïs (Κάϊσος) fut en relations avec Justinien, par l'intermédiaire du fils d'Euphrasios, Abramos, et de son petit-fils Nonnosos. Abramos obtint de lui qu'il envoyât son fils Mavia (Μαυίας) à Constantinople comme otage. Non-

1. Κινδηνῶν καὶ Μααδδηνῶν (Nonnosus).

nosos fut chargé d'amener Caïs lui-même, sur lequel l'empereur avait des desseins; mais il n'y réussit pas; ce succès était réservé à Abramos, qui, pour la deuxième fois, fit le voyage du Nedjed [1]. Dans l'intervalle, Caïs avait eu des difficultés avec le roi homérite Esimphaeos, à propos d'une querelle de sang; il s'était même vu obligé de quitter son pays. Il accepta les offres d'Abramos, laissa ses tribus sous la direction de ses fils Amr (Ἄμβρος) et Yézid (Ἰέζιδος), partit pour Constantinople et reçut le gouvernement (ἡγεμονίαν) de la Palestine, où il amena nombre de ses congénères. Ce Caïs était chrétien. On l'identifie avec le poète arabe Imrulcaïs, auteur de l'un des sept poèmes si célèbres parmi les Arabes sous le nom de *moallakas*.

Ce n'était pas seulement par ces relations byzantines que le christianisme atteignait le centre de l'Arabie. L'église perse avait de ce côté des avant-postes assez rapprochés. On ne trouve pas moins de quatre évêchés sur la côte du golfe persique, à Katar, à Houfhouf

1. Nonnosus, *Phot.*, c. 3; Procope, *Bell. pers.*. Cf. ci-dessus, p. 329.

(Hadjr), à Chatt (Pasâ-Ardachir), dans l'île Bahréïn (Dârin). Ces évêchés apparaissent, vers la fin du VIe siècle [1], dans les conciles du catholicos de Séleucie. On les trouve encore une centaine d'années plus tard, ce qui prouve qu'ils résistèrent quelque temps à la propagande musulmane. Maintenant, tout établissement chrétien a disparu de ces contrées, où les Turcs eux-mêmes sont considérés comme infidèles par les indigènes, Wahabites fanatiques. Du reste, dès la fin du IXe siècle, les évêchés arabes du golfe persique devaient avoir disparu, car ils ne sont plus mentionnés dans les listes d'Élie de Damas.

A Hîra aussi, dans la capitale de l'Arabie persane, il y avait des chrétiens; ils y étaient même partagés en deux communions, dont chacune eut son évêque. On ne sait au juste quand fut fondée la première église; dès l'origine, elle releva du catholicos de Séleucie,

1. Chatt, concile de 577 (Guidi, *Z. D. M. G.*, t. XLIII, p. 388 et suiv.); Dârin, 588, 677; Hadjr et Katar, 677. Cf., pour ce dernier, la passion de saint Georges le Persan, Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, p. 114.

chef de la hiérarchie régulière dans le royaume de Perse [1]. Quand le schisme jacobite s'organisa dans l'empire (543) par l'ordination clandestine de Jacques Baradaï, il fut pourvu en même temps aux besoins religieux des monophysites de la Mésopotamie persane, qui eurent bientôt après un anticatholicos ou *maphrian*. C'est à cette juridiction non conformiste que se rattache l'évêché des Arabes qui figure sous divers noms dans les cadres jacobites [2].

La lettre de Siméon de Beth Arsam, citée plus haut (p. 324), nous montre que, dès le temps de Justin I, ces conflits religieux s'agitaient autour du prince de Hîra. Celui-ci laissait en paix ses sujets chrétiens ; mais, pour son compte personnel, il continuait d'adorer les anciennes divinités sémites, en particulier la déesse Ouzza, la Vénus arabe, à laquelle on le voit quelquefois offrir des sacrifices humains. C'est ainsi que Moundir ibn Amraalquaïs, celui qui fut en rapports avec Dhû No-

1. On trouve des évêques de *Hertha de Taïjayé* (Hîra) aux conciles de 410, 430, 485, 499, 588 (Guidi, *Z. D. M. G.*, t. XLIII, p. 410).

2. Lequien, *Oriens christ.*, t. II, p. 1567, 1585, 1597, le disloque en trois sièges, ceux des Arabes, de Hîrta et des *Taalabenses*.

was et Siméon de Beth Arsam, immola à cette déesse quatre cents vierges chrétiennes [1]. Ayant un jour fait prisonnier le fils de son confrère et rival Harith le Ghassanide, il lui fit subir le même sort [2].

Cependant, ce terrible prince avait une épouse chrétienne, qu'il devait précisément à la famille des Ghassanides, Hind, la propre sœur du jeune prince immolé à Ouzza. Cette princesse avait fondé à Hîra un monastère, dont l'inscription dédicatoire nous a été conservée par le géographe Yakout [3] : « Cette » église a été bâtie par Hind, fille de Hârith » ibn Amr ibn Hodjr, la reine fille des rois » et mère du roi Amr ibn Moundhir, la ser- » vante du Christ, mère de son serviteur et » fille de ses serviteurs, sous le règne du roi » des rois Chosroès Anouscharwân, au temps » de l'évêque Mar Ephraïm. Que le Dieu pour » lequel elle a bâti ce monastère lui pardonne » ses fautes, qu'il ait pitié d'elle et de son

1. Nöldeke, p. 171.
2. Procope, *Bell. pers.*, II, 28.
3. II, 709. Je la cite d'après la traduction partielle de M. Nöldeke, p. 172, complétée pour moi par M. Barbier de Meynard.

» fils, qu'il l'accueille et la fasse résider dans
» son séjour de paix et de vérité, et que Dieu
» soit avec elle et avec son fils dans les siè-
» cles des siècles ! »

L'inscription a été gravée sous le règne d'Amr, fils de Moundhir [1] (554-569); elle suppose que ce prince était chrétien. L'Évangile, toutefois, eut peine à s'enraciner dans cette famille impérieuse et sanguinaire. Après Amr, elle revint au paganisme, sinon dans la personne de son frère Kabous (Καβώσης), au moins par le successeur de celui-ci, qui était aussi son frère, Moundhir ibn Moundhir. Après Moundhir régna Naaman, qui pratiqua d'abord l'idolâtrie et les sacrifices humains, mais finit par se convertir, vers l'année 594 [2]. La confession adoptée par les émirs de Hîra était la confession nestorienne. Le catholicos Jesuyab I mourut en 594 ou 595 à Hîra et fut enterré précisément dans le monastère de la reine Hind [3].

1. C'est le Ἄμβρος ὁ Ἀλαμουνδάρου de Ménandre le Protecteur.

2. Evagrius, *Hist. eccl.*, VI, 22.

3. Cependant, les monophysites ont réclamé ces illustres néophytes. Cf. Nöldeke, p. 347.

Naaman est le dernier de sa famille qui ait régné à Hîra. Un de ses fils, Moundhir ibn Naaman, se retrouve, aux premiers temps de l'islam, à la tête des Arabes chrétiens de Bahréïn, qui refusaient d'accepter Mahomet; il mourut, vers 633, en combattant les musulmans.

Quant au double évêché de Hîra, il se maintint; on le trouve mentionné dans les cadres des deux églises rivales [1].

Les fondations que nous avons étudiées dans ce mémoire ont abouti, tantôt à des églises nationales, tantôt à des sièges épiscopaux rattachés aux provinces ecclésiastiques de l'empire romain ou du royaume de Perse. Les églises nationales, celles de Nubie,

1. *Hirta*, dans la liste nestorienne d'Elie de Damas (Assemani, *Bibl. or.*, t. II, p. 459); dans le catalogue de Barhebraeus (*ibid.*, p. 419), parmi les sièges relevant du maphrian, on en trouve deux, *Akulae* ou *Cuphae* et *Arabum christianorum Taalabensium Scenitarum*. C'est un démembrement de l'évêché de Hîra. L'évêque Georges, qui illustra ce siège au commencement du VIIIe siècle (686-724), s'intitulait encore « évêque des Tanuchites, des Tuites et des Akulites » (Ryssel, *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, p. 44). C'est donc seulement après lui que la juridiction fut répartie entre deux évêques.

l'Abyssinie et des Homérites, conciliaient leur autonomie avec une certaine dépendance à l'égard du patriarche d'Alexandrie, du patriarche monophysite, bien entendu, car aucune de ces églises ne remonte, pour son organisation définitive, au temps où le patriarcat alexandrin était encore catholique et indivis.

De tout ce rayonnement chrétien dans les pays chamitiques et arabes, que reste-t-il? Une seule église, celle d'Abyssinie, qui s'est maintenue, comme l'état abyssin lui-même, à travers bien des vicissitudes et conserve encore son autonomie singulière, sa confession monophysite et son allégeance alexandrine.

BR 148 .D69 1905
SMC
DUCHESNE, L. (LOUIS),
1843-1922.
IGLISES SIPARIES /

AKE-8594 (MC)

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY